

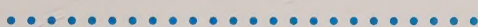
INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

AUG 12 2008

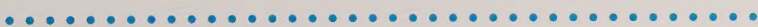
GTU LIBRARY

Heil für alle?



- | | |
|--------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Thomas Söding | Einer für alle. Der Heilsuniversalismus Jesu Christi im Neuen Testament |
| Ernst Dassmann | Heil zwischen Allerlösung und Prädestination |
| Michael Böhnke | Universalser Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils |
| Horst Bürkle | Heilsuniversalismus – Die Provokation Asiens |
| ansjürgen Verweyen | Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars |
| Volker Kapp | Göttliches Verzeihen und menschliches Hoffen. Charles Péguy's «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung» |
| Hans Maier | Reich Gottes ohne Gott. Der «neue Mensch» in den totalitären Regimen |

Perspektiven



- | | |
|-----------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| Stephan van Erp | Die kenotische Form der Theologie. Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur |
| Hans Maier | Das Ordentliche und das Außerordentliche. Zur Spannung zwischen Liturgie und Künsten |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

»COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
ANTON SCHMID · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Heil für alle?

- | | | |
|---------------------|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| THOMAS SÖDING | 201 | Editorial |
| THOMAS SÖDING | 204 | Einer für alle. Der Heilsuniversalismus Jesu Christi im Neuen Testament |
| ERNST DASSMANN | 218 | Heil zwischen zwischen Allerlösung und Prädestination von Origenes bis Augustinus |
| MICHAEL BÖHNKE | 230 | Universaler Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils |
| HORST BÜRKLE | 243 | Heilsuniversalismus – Die Provokation Asiens |
| HANSJÜRGEN VERWEYEN | 254 | Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars |
| VOLKER KAPP | 271 | Göttliches Verzeihen und menschliches Hoffen. Hoffnung als Sinnhorizont christlicher Existenz in Charles Péguy's «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung» |
| HANS MAIER | 280 | Reich Gottes ohne Gott. Der «neue Mensch» in den totalitären Regimen |

perspektiven

- | | | |
|-----------------|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| STEPHAN VAN ERP | 287 | Die kenotische Form der Theologie. Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur |
| HANS MAIER | 307 | Das Ordentliche und das Außerordentliche. Zur Spannung zwischen Liturgie und Künsten |

EDITORIAL

Nichts ist der Kirche kostbarer als Leib und Blut Christi. Kein Gottesdienst ist heiliger als die Eucharistie. Keine Eucharistiefeier ist dichter als die Liturgie des Gründonnerstags. Im Ersten Hochgebet der Abendmahlsmesse spricht der Priester, da er zu den Einsetzungsworten kommt: «Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen (*omniumque*) das Leiden auf sich nahm – das ist heute –, nahm er das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände ...» Höchste Konzentration und größte Weite kommen zusammen: der eine Gott und das Heil aller Gläubigen, ja aller Menschen, die er geschaffen hat; der eine Leib Christi und das ganze Volk Gottes, ja die ganze Schöpfung, die Brot und Wein hervorbringt; das eine Letzte Abendmahl Jesu und die gegenwärtige Feier der Eucharistie, ja alle Eucharistiefeiern, die je für das Heil der Welt gefeiert worden sind und gefeiert sein werden. Lässt sich diese ungeheure Spannung denken? Lässt sich Universalität ohne Eucharistie denken?

Botho Strauß, umgetrieben von Kulturpessimismus und angetrieben von der Suche nach Originalität, kommt auf der Spur dialektischer Einheit und Universalität, wenn er, nicht ohne Bitterkeit, fragt: «Wie kann man für das Viele sein, wenn man das Eine noch nie erfahren hat? In dessen Namen doch der Gläubige seine Religionszugehörigkeit begründet» (*Die Fehler des Kopisten*, München 1997, 110). Und nicht nur seine Religion, wäre zu ergänzen, sondern sein Leben und das der anderen. Auf dieses Eine, besser noch: auf diesen Einen käme es an, in dem das Viele sich erschließt. Ist es, ist er zu erfahren? Als All-Herrscher, All-Liebender? All-Wissender? Diesseits des Pantheismus? Jenseits der Globalisierung?

Eine Universalität, die in einer ganz und gar bestimmten Einheit wurzelt, ist stark. Sie öffnet sich dem Glauben. Sie überschreitet sogar die Grenze zwischen Gott und Mensch, ohne die Einheit Gottes und die Einheit des Menschen aufzulösen. Bei solch starker Universalität geht es um Alles oder Nichts. Es geht um Leben und Tod, Heil und Unheil.

Schwache Universalität gibt es zuhauf. Sie dominiert das öffentliche Bewusstsein. Die Globalisierung produziert sie am laufenden Band. Die weltweiten Netzwerke knüpfen sie. Der Gesellschaft wird Multikulturalität empfohlen, national und international – und vorausgesetzt ist, dass es Kulturen mit eigenen Wurzeln überhaupt gibt. Das Network muss locker sein: Lose Fäden müssen immer neu verbunden, feste Bindungen immer neu

gelöst werden, damit immer neue Anschlüsse funktionieren können. Die Welt des Konsums, des ökonomischen, kulturellen, touristischen, weckt und befriedigt Bedürfnisse – Sinn kann sie nicht stiften. Der Imperialismus war am Ende, als er sich eine darwinistische Theorie zulegte. Der Konsum-Kapitalismus, der die weltweiten Märkte erobert – vielleicht hat er schon den Zenit überschritten, da er selbst eine Theorie sein will, die Bildung und Kultur, Politik und Verwaltung bestimmt und sich eine tolerante Zivilreligion ausdenkt, die alles mögliche ist, nur nicht das Ergebnis einer alles verändernden Berührung durch Gott.

Die Liturgie bekennt: «Du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein der Höchste». Ist das mehr als eine Beschwörung? Kann der Heilige heute als All-Erlöser reüssieren? Ist die Rückkehr zum trinitarischen Gottesglauben das Allheilmittel unser Zeit, aller Zeit? Gehört die Zukunft der katholischen Kirche als Garantin allgemeiner Menschenrechte, als Hort umfassender Freiheit, als Vorbild friedlicher Völkerverständigung?

An Widerspruch fehlt es nicht. Kurz bevor er die Welt der Homerfreunde in Aufruhr mit seiner These setzte, Kilikien – die Heimat des Paulus – sei der Entstehungsort der Ilias, notiert *Raoul Schrott* in sein *Weißbuch* «... nichts absurder als die anti-humanen Dogmen der monotheistischen Weltreligionen und nichts verdammenswerter als ihre Eiferer, ja, aber auch, weil ein institutionalisiertes Mysterium keines mehr ist» (München – Wien 2004, 184). Die Vorbehalte des Atheismus und Agnostizismus sind ohne Umschweife voll präsent: Dogmen, die das eine, das einzig Wahre, bestimmen, seien inhuman und deshalb absurd. Die Institutionalisierung löse das Geheimnis des Heiligen auf. Der Monotheismus wüte gegen die Vielfalt der Kulturen. Von der weltweit wachsenden Christenverfolgung ist keine Rede.

So alt aber die Vorurteile, so uninspiert die Vorwürfe, so abgeschmackt die Kritik – wo liegt das Körnchen Wahrheit, das die Kirchenväter noch in jeder Häresie gesucht haben? In jenem Zelotismus, den der Apostel Paulus an sich selbst kritisiert, nachdem er ihn durch Jesus Christus überwunden hat? In jener Unsensibilität gegenüber den Zweifeln, die den Fundamentalismus so anmaßend erscheinen lässt? In jener Unbekümmertheit gegenüber dem Totalitarismus-Vorwurf, der nicht nur die Härte der Prädestinationslehre, sondern auch die Weichheit alles umfassender – alles verschlingender? – Heilstheorien trifft? In jener Selbstsicherheit einer Institution, die von der Verheißung lebt, die Pforten der Hölle würden sie nicht überwältigen?

Zielt Schrott am Ende nur auf Heuchelei? Oder auf die Verheißung Abrahams, ein Segen für alle Völker zu sein (Gen 12,3)? Auf das neutestamentliche Bekenntnis, in Jesus Christus sei ein für allemal Heil gestiftet worden? Auf den «Dienst der Versöhnung» (2Kor 5,18), dem die Kirche der Apostel ihre Existenzberechtigung verdankt? Dann gäbe es wirklich etwas zu besprechen.

Es scheint an der Zeit, eine *relecture* der großen Texte aus der christlichen Tradition zu versuchen – die immer auch ihre Schatten werfen. Der Aufbruch der Kirche zu den Völkern, der das Neue Testament prägt – worin wurzelt er und was hat er gebracht? Darauf versucht *Thomas Söding* eine Antwort. Die Debatten der Alten Kirche um Hoffnung für alle und Verantwortung für Einzelne, um die göttliche Vorherbestimmung und die menschliche Freiheit, den universalen Heilswillen und den Abgrund des Bösen – *Ernst Dassmann* schreitet den Spannungsbogen zwischen Origenes und Augustinus ab. Der Heilsuniversalismus gilt vielen als Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils – wird das durch die Aussage der Texte und durch die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte gedeckt? *Michael Böhnke* zeichnet ein differenziertes Bild. Ist das bei westlichen Intellektuellen neu erwachte Interesse an asiatischen Religionen, die eine sanfte Form von unstrukturiertem Universalismus und offene Heilsversprechungen kennen, eine kulturelle, eine existentielle, eine theologische Herausforderung für das Christentum? *Horst Bürkle* gibt eine kritische Antwort, die er am inkarnatorischen Ansatz des christologischen Universalismus festmacht und mit seiner Heilshoffnung vermittelt. Würde Gott mit seinen Heilsabsichten scheitern, wenn die Hölle bevölkert wäre? *Hansjürgen Verweyen* verteidigt auf den Spuren Hans Urs von Balthasars die Hoffnung, dass die Hölle am Ende leer ist. Gibt es die Möglichkeit, heute religiöse Dichtung unter das Vorzeichen der Hoffnung zu stellen, ohne in gnadenlosen Kitsch abzugleiten? *Volker Kapp* erinnert an den französischen Dichter Charles Péguy und öffnet dessen «Tor zum Geheimnis der Hoffnung». *Hans Maier* geht den Pseudomorphosen des Heilsuniversalismus in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts nach, in denen versucht wurde, das Reich Gottes ohne Gott zu installieren.

Vor 20 Jahren ist Hans Urs von Balthasar gestorben. *Stephan van Erp* würdigt die Kenosis-Theologie des Basler Theologen als einen wichtigen Beitrag für das Gespräch zwischen Glauben und Kultur. Der Philipperhymnus, der Balthasar inspiriert hat, ist der vielleicht älteste Text, der Präexistenz und Menschwerdung, Tod und Auferstehung, Erniedrigung Erhöhung, den Menschen Jesus und den Namen Gottes miteinander verbindet (Phil 2,6–11). Dieses Lied vermittelt die Kenosis mit der kosmischen Heilsbedeutung Jesu; denn Gott hat dem Erhöhten seinen eigenen Namen verliehen, «dass im Namen Jesu jedes Knie sich beuge, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen und jede Zunge rufe: Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes, des Vaters».

Thomas Söding

THOMAS SÖDING · MÜNSTER

EINER FÜR ALLE

Der Heilsuniversalismus Jesu Christi im Neuen Testament

1. Auf dem Berg in Galiläa

«Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe» (Mt 28,19f.) – mit diesen Worten sendet Jesus die Elf, die von seinen Jüngern noch übriggeblieben sind, vom Berg der österlichen Erscheinung in Galiläa aus, dass sie in alle Welt ziehen, das Evangelium zu verkünden.¹ Deutlicher kann der Universalismus nicht zum Ausdruck kommen, den das Christentum kennzeichnet. Keine andere Religion der Antike ist missionarisch so aktiv, auch das Judentum nicht, das den Glauben an den einen Gott teilt. Das Sendungsbewusstsein macht das Christentum attraktiv und angreifbar – attraktiv für alle, deren Sehnsucht nach Gott auf ungeahnte Weise durch die Freundschaft mit Jesus gestillt werden kann; angreifbar für alle, die Religion nur als Kultur verstehen und dem missionarischen Monotheismus Zerstörungswut nachsagen.²

a) Die missionarische Dynamik

«Alle Völker» sollen erreicht werden, ohne Ausnahme. Die Jünger sollen nicht nur einzelne, sondern alle Menschen zu «Jüngern» machen, ohne Einschränkung. Das aber heißt: Diejenigen, die Hörer des Wortes werden, gelangen in eben dieselbe privilegierte Stellung der Nähe zu Jesus, der Anteilhaber an seiner Verheißung und Vollmacht, wie sie diejenigen schon innehaben, die das Evangelium bringen. Diese Nähe wird in der Taufe gefeiert und in der Lehre erschlossen. Die Taufe hat den trinitarischen Grundsinn, ohne den es die spätere Sakramententheologie nicht gäbe. Die Lehre ist die Ver-

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

gegenwärtigung der Worte Jesu. Jesus hat mit seiner Lehre nicht nur über die Herrschaft und den Willen Gottes informiert, sondern sie herbeigeführt.

In der Sendung der Jünger zu den Völkern kehrt sich die Bewegung um, die Matthäus ganz am Anfang seines Evangeliums beschrieben hat: dass die Weisen aus dem Morgenland dem aufgehenden Stern gefolgt seien, der sie nach Jerusalem gebracht habe, wo die Schriftgelehrten mit Micha das kleine Bethlehem als Geburtsort des Messias-Königs ausfindig gemacht hätten. Dort sei auch wieder der Stern erstrahlt. Die «Heiligen Drei Könige», wie der Volksmund sie nennt, finden das Kind mit seiner Mutter: «Sie fielen nieder und beteten an» (Mt 2,1-12). Der Weg *ex oriente* beschwört die grenzenlose Hoffnung Israels herauf, dass die Völker am Ende aller Tage, wenn alles gut wird, zum Zion wallfahren, um Gott und seinem Volk die Ehre zu geben.³

In der Sendung der Jünger zu den Völkern weitet sich die Bewegung aus, die das irdische Wirken Jesu gekennzeichnet hat. Die «Elf» verweisen zurück auf die «Zwölf», die Jesus erwählt und mit Vollmacht begabt hat (Mt 10,1-4 par. Mk 3,13-19). Die Zwölf aber stehen für das Gottesvolk Israel in seiner ursprünglichen Ganzheit, die für die Zukunft wieder erhofft werden darf. Die Sendung zu den Völkern löst die Konturen Israels nicht auf, sondern weitet das Gottesvolk für die ganze Welt Gottes – wie es dem Abrahamsegen entspricht, auf den die Überschrift des Matthäusevangeliums anspielen dürfte: «Sohn Davids, Sohn Abrahams» (Mt 1,1).

Auch der Ort der Erscheinung ist auf die universale Sendung abgestimmt. Denn es ist der Ort des irdischen Wirkens Jesu. Dass aber Jesus in Galiläa wirkt, hat Matthäus mit der «weihnachtlichen» Jesaja-Prophetie begründet, es sei das «Galiläa der Heiden», wo das Volk, das im Dunkeln war, ein großes Licht sah (Jes 8,23-9,1: Mt 4,13-16).

Zeit seines irdischen Lebens hat Jesus sich nach Matthäus allerdings auf die «verlorenen Schafe des Hauses Israel» beschränkt (Mt 15,24; vgl. 10,4). Freilich hat er gerade die Verlorenen im Blick – jene, die niemand auf der Rechnung hatte, wenn es um das ganze Volk Gottes ging, am wenigsten die Betroffenen selbst. Die Konzentration auf Israel dient nicht dem Ausschluss all der anderen, sondern dem Heil aller. Denn in der Hingabe Jesu im Volk Gottes an das Volk Gottes verwirklicht sich der universale Heilswille Gottes, den Jesus nach Matthäus proklamiert, so, dass durch seinen Tod und seine Auferstehung der Weg der Weltmission zu den Völkern sich öffnet und mehr noch: die Gottesherrschaft sich vollendet.

b) Die christologische Basis

Die Universalität der Mission steht im Vordergrund, ist aber nur das Zweite. Das Erste ist die universale, kosmische Präsenz des Auferstandenen Jesus

Christus. Der Missionsauftrag ist gerahmt von hoher Christologie, die Matthäus als Wort des Auferstandenen an seine Jünger tradiert: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden ... Und siehe, ich werde bei euch sein, alle Tage bis ans Ende der Welt» (Mt 28,19f.). Die Allmacht, die dem Auferstandenen eignet, gehört in den Umkreis der urchristlichen Erhöhungschristologie. Schon der irdische Jesus hatte «Macht», *Exousia* (Mt 7,29; 9,6.8). Nur so konnte er in Wort und Tat das Evangelium verkünden. Doch erst der Auferstandene hat «alle *Exousia*» – weil sie dem Vater gebührt und die Erhöhung «zu seiner Rechten», wie es in der kräftigen Bildsprache von Ps 110 heißt, die Throngemeinschaft mit dem Vater, bedeutet die volle Anteilgabe an seiner schlechterdings umfassenden Macht (Mt 22,41–45 par. Mk 12,35ff.).

Diese göttliche Macht, die Jesus eigentlich ganz entrückt sein lassen müsste, setzt er aber ein, um den Jüngern ganz nahe sein zu können. Er ist ihr Beistand. Das Immanuel-Motiv klingt auf (Mt 1,23; Jes 7,14). So wie Jesus in seinem Leben der «Gott mit uns» ist, so auch durch seine Auferstehung; so wie der Immanuel als «Jesus» geboren wird, der er «sein Volk von ihren Sünden befreien wird» (Mt 1,21), so stirbt der Sohn Gottes, indem er sein Blut vergießt «für viele zur Vergebung der Sünden» (Mt 26,28). Der universale Missionsauftrag, den Jesus den Seinen erteilt, ist im unbedingten Beistand des Erhöhten begründet, der seine universale Präsenz widerspiegelt. Dieser machtvoll Beistand aber ist Ausdruck der Hingabe Jesu an Gott und die Menschen, die im Tod kulminiert. Die Wendung «für viele» markiert keinen Vorbehalt, sondern gerade die Vorbehaltlosigkeit des hingebungsvollen Heildienstes Jesu.⁴

2. Auf den Wegen zwischen Jerusalem und dem Rest der Welt

«Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa und Samarien und bis ans Ende der Welt», so lautet am Anfang der Apostelgeschichte die Parallele zum matthäischen Missionsbefehl (Apg 1,8). Die Stationen sind genau aufgezählt. Sie entsprechen der Heilsgeschichte, die Lukas, Jesus vor Augen, erzählt.

a) Das Missionsprogramm

Jerusalem ist der Vorort Israels, der Ort, da Jesus gestorben und auferstanden ist, und auch der Ort, da der Messias bei seiner Wiederkunft erwartet wird. In Jerusalem sollen die Jünger auf die Gabe des Geistes warten, die sie befähigt, zuerst am Pfingstfest das Wort Gottes zu verkünden, indem sie von Jesu Tod und Auferstehung sprechen. In Jerusalem hat sich die Urgemeinde gebildet.

Zu Judäa gehört Bethlehem, wo Jesus geboren wurde (Lk 2,1-20). Dort haben auch Elisabeth und Zacharias gelebt (Lk 1,39); sie sind Repräsentanten eines messianischen Judentums, weil sie glauben, dass sich die Prophezeiung des Maleachi erfüllt, ein neuer Elija werde kommen und «das Volk für die Ankunft des Herrn bereiten» (Lk 1,17: Mal 3,23f.).

Der Weg von Jerusalem nach Judäa ist kurz und leicht, der nach Samarien kurz und schwer. Die Samariter sind Nachbarn der Juden, aber feindliche Brüder. Die gemeinsame Vergangenheit in der Geschichte Abrahams, Moses, und Davids verstärkt nur die Konflikte der Gegenwart. Die Juden werfen den Samaritern Götzendienst vor, weil sie nicht auf dem Zion, sondern dem Garizim Gott verehren. Jesus aber hat im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) die Grenzen überwunden, nachdem er zuvor die Jünger zurechtgewiesen hatte, die Feuer vom Himmel auf die ungastlichen Samariter hatten herabrufen wollen (Lk 9,51-56).⁵

Am schwersten ist der Schritt zu den Heiden, Denn der Unterschied zwischen dem Volk Gottes und den Völkern ist wesentlich. Er hängt am Gesetz und den Propheten. Er wird durch die Beschneidung besiegelt. Jesus selbst war Jude, so wie auch Maria, Petrus und Paulus. In der Kirche wird der Unterschied zwischen Juden und Heiden nicht geleugnet, sondern versöhnt. Das aber ist alles andere als selbstverständlich, sondern eine der größten Herausforderungen, die in der ersten und zweiten Christengeneration zu meistern waren.⁶

b) Die Verheißung des Geistes

Der Motor und Antrieb der aus dem Judentum stammenden Jünger, die Grenzen zu den Samaritern und den Heiden zu überwinden, ist der Heilige Geist.⁷ So wie die universale Völkermission nach Matthäus in der Erhöhung und im Beistand dessen begründet ist, der sein Leben für die Rettung «vieler» hingegeben hat, so nach der Apostelgeschichte in der «Verheißung des Vaters» (Apg 1,4), für die Jesus mit seinem Leben eintritt. Die Verheißung konkretisiert sich für die Jünger in der Gabe des Geistes; die Begabung zielt auf die weltweite Verkündigung – und zwar in einer Sprache, die alle Menschen aus aller Herren Länder verstehen können. Diese Sprache der universalen Mission ist kein katholisches Esperanto; es ist die eine Sprache des Volkes Gottes, die ohne jeden Bedeutungsverlust in allen Sprachen dieser Welt ausgedrückt und verstanden werden kann.

Die Verheißung des Geistes, die sich zu Pfingsten, am ersten Wochenfest nach Ostern⁸, erfüllt (Apg 2,1-11), ist aber Teil einer größeren Verheißung, die auf die Rettung Israels und die Erwählung der Völker zielt. Diesen Zusammenhang bringt Petrus nach Apg 2,39 bei seiner ersten Predigt an die Adresse jüdischer Zuhörer und Proselyten in Jerusalem so zum

Ausdruck: «Euch gilt diese Verheißung und euren Kindern und allen denen in der Ferne, die herbeirufen wird der Herr, unser Gott» (Apg 2,39). Die Verheißung hängt am Kommen Jesu (vgl. Apg 13,23) und umgreift die Verkündigung an die Juden in der Diaspora (Apg 13,32). Doch der Radius reicht noch weiter. Weder ist mit dem geschichtlichen Kommen Jesu die Verheißung Gottes einfach schon erfüllt; vielmehr ist die Erfüllung der Verheißung, die im vollendeten Gottesreich besteht, ein für allemal zugesagt. Noch ist die Predigt des Petrus und Paulus schon die erhoffte Erfüllung; die berufenen Zeugen sagen vielmehr, welchen Horizont sie eröffnet: den umfassender Verwirklichung des Heilswillens Gottes.

Die Verheißung des Geistes wird von Jesus gegeben. Sie ist an seine eigene Sendung zurückgebunden. In der Synagoge von Nazareth hat er sie nach Lk 4,18f. mit Worten des Propheten Jesaja (61,1f.) ausgedrückt: «Der Geist des Herrn ist auf mir. Denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, Armen frohe Kunde zu bringen, Gefangenen Befreiung zu verkünden und Blinden Aufblicken, Bedrückte in Freiheit zu senden und auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn». Wer die Armen, die Gefangenen, die Blinden und Bedrückten sind – das wird zuerst das Evangelium, dann die Apostelgeschichte entdecken lassen. Es werden viel mehr sein, als eigentlich zu erwarten wäre; und es werden diejenigen sein, die nur durch eine wahre geistliche Erneuerung, eine Neugeburt, die Menschen sein können, die am Reich Gottes Anteil gewinnen. Die Suche nach den Verlorenen (Lk 19,10) ist der Antrieb des gesamten Weges Jesu und am Ende auch seines Sterbens. Sie führt ihn die Wege seines Lebens, und am Ende auch auf seinen Kreuzesweg. Von dieser Suche muss auch die Mission seiner Jünger bestimmt sein. Sie kann es, weil der Heilige Geist ihnen nicht versagt bleibt, sondern sie zu Zeugen macht.

c) Die Perspektive umfassender Erlösung

Auf dem Tempelplatz in Jerusalem umreißt Petrus den weiten Horizont göttlichen Erbarmens: «Kehrt um und bekehrt euch, damit eure Sünden getilgt werden, auf dass Zeiten des Aufatmens kommen vom Angesicht des Herrn und er den euch zuvor bestellten Christus Jesus sende, den der Himmel aufnehmen muss bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller, von denen Gott gesprochen hat seit ewigen Zeiten durch den Mund seiner heiligen Propheten» (Apg 3,19ff.). Das Motiv der «Wiederherstellung aller» (ἀποκατάστασις πάντων)⁹ lässt aufhorchen, weil es, neutestamentliches Hapaxlegomenon, enorme Kontroversen im Spannungsfeld zwischen Allversöhnung und Prädestinationsglaube ausgelöst hat.

In ihrem literarischen und historischen Kontext¹⁰ fordern die Sätze dazu auf, die Möglichkeiten kirchlicher Predigt ins Verhältnis zu den Möglichkeiten göttlicher Gnade zu setzen. Die Umkehr geschieht, «auf dass Zeiten

des Aufatmens kommen» (Apg 3,19f.) – für wen? Als Mann der Kirche fordert Petrus diejenigen, die unwissentlich den Tod des Messias mit zu verantworten haben, zu Buße und Umkehr auf, die zu Glaube und Taufe führen sollen. Das ist das Beste, was der Apostel für die Menschen tun kann; denn wer zum Glauben kommt, kann jetzt schon die Heilsbedeutung Jesu, die christologisch erschlossene Vaterschaft Gottes, die Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens mit Jesus Christus erkennen, aber auch die eigene Schuld bereuen und Vergebung erlangen.

Aber Gottes Heilswille reicht unendlich weiter. Einen Satz später zitiert Petrus als Begründung die Verheißung des Mose (Dtn 18,15,18): «Einen Propheten wird euch erwecken der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern wie mich; den werdet ihr hören gemäß allem, was ich euch gesagt habe» (Apg 3,22). Daraus ergibt sich, dass die «Wiederherstellung aller» die Vollendung des Exodus und der Landnahme meint, die umfassende Erneuerung des Gottesvolkes¹¹, die Verwandlung des Fluches über die Sünder in Segen über die Gerechten; mit den Worten des greisen Simeon zu Beginn des Evangeliums: «Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit deines Volkes Israel» (Lk 2,32).

Der Blick richtet sich auf die Parusie, wenn die Welt von einer Heidenangst befallen sein wird, die Jünger aber «ihre Häupter erheben» dürfen, weil ihre «Erlösung nahe» ist (Lk 21,27f.). Unter futurisch-eschatologischem Vorzeichen ist dann auch die Fortsetzung des Zitates (Dtn 18,19; vgl. Lev 23,29) zu lesen: «Es wird jede Seele, die nicht hört auf jenen Propheten, ausgemerzt werden aus dem Volk» (Apg 3,23). Petrus beschwört nicht die ewige Verdammnis derer, die der gegenwärtigen – oder zukünftigen – Evangeliumspredigt widersprechen¹²; er hat die endgültige Begegnung mit Jesus Christus bei seiner Wiederkunft vor Augen – und die abgründige Möglichkeit eines letzten Nein zu Gott und seinem Sohn, zur Verheißung der Propheten, zur Verwirklichung umfassender Erlösung. Dieses schreckliche Nein ist aber die dunkle Folie eines freudigen Ja, das Jesus selbst prophezeit, da er seine Gerichtsprophetie, die auf die Zerstörung des Tempels zielt, in einen Ausblick auf die Parusie münden lässt, wenn gerade diejenigen die ihn jetzt verneint haben, rufen werden: «Gepriesen, der kommt im Namen des Herrn» (Lk 13,35; Ps 118,26).

In der Mose-Prophetie ist wie in der Petrus-Predigt Israel angeredet, das Volk Gottes.¹³ Aber der futurisch-eschatologischen Parusie entspricht eine kosmische Weite, die allerdings noch unausgesprochen bleibt, da Petrus selbst erst zur Einsicht in die Rettung von Juden und Heiden gelangen muss.

d) Die geistgewirkte Praxis der Mission

Der Geist ist der christlichen Mission immer schon voraus. Denn Gott selbst hat immer schon seine Gnadenwahl getroffen. Die Missionare müssen

diejenigen suchen und finden, derer Gott schon längst gedacht hat. In Korinth erfährt Paulus dies in einem nächtlichen Traum: «Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht. Denn ich bin mit dir, und niemand wird dir Böses tun, denn mein Volk ist groß in dieser Stadt» (Apg 18,9f.). Wie groß – darüber sagt das Traumgesicht nichts. Dass die Größe keine Grenze kennt, ist eine Hoffnung, die begründet ist, auch wenn die korinthische Gemeinde, selbst als Paulus sie schließlich nach nervenaufreibenden Konflikten verlassen wird, noch sehr klein ist – mit allerdings enormen Potential, das bis heute nicht ausgeschöpft ist. Wenn Paulus aber Menschen findet, die sich taufen lassen und zur Kirche gehören wollen, sind es solche, die Gott schon zu seinem Volk rechnet. Die Missionare suchen die Verlorenen, die Gott in seinem Herzen schon gefunden hat.

Der Heilige Geist ist es, der die Missionare dazu führt, ihre Bedenken zurückzustellen und die Grenzen zu überschreiten, jenseits derer sie erst die Verlorenen finden können. In Jerusalem ist es der Geist (Apg 4,8), der Petrus und Johannes dazu bringt, voller «Freimut», Parrhesie, das Wort zu erheben, und zwar auch dann, wenn es zu Verfolgungen führt (vgl. Apg 4,31). Das entspricht der Verheißung Jesu nach Lk 12,12: «Der Heilige Geist wird euch in jener Stunde geben, was ihr sagen müsst».

Philippus, einer der geisterfüllten Sieben (Apg 6,3.5), beginnt mit der Mission in Samarien (Apg 8,4–13), während Petrus und Johannes, als Abgesandte der Apostel von Jerusalem, den Getauften durch Handauflegung den Heiligen Geist verleihen (Apg 8,14–25). Den nächsten Schritt sanktioniert der Geist nicht nur, sondern initiiert ihn. Er bewegt Philippus, das Gespräch mit dem äthiopischen Kämmerer zu suchen, um ihm, wohl einem Proselyten, über eine Auslegung des Vierten Liedes vom Gottesknecht den Christusglauben nahezubringen und zur Taufe zu führen (Apg 8,26–40).

Ähnlich im Fall des Petrus. Nach der Apostelgeschichte überwindet der Heilige Geist den stärksten Widerstand des Apostels, bis der erste Nicht-Jude, der gottesfürchtige Hauptmann Cornelius, getauft ist. Petrus, der «noch nie etwas Gemeines und Unreines gegessen hat» (Apg 10,14; vgl. 11,8), kommt kraft des Geistes zu einer revolutionären Erkenntnis: «Mir hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen gemein oder unrein nennen darf» (Apg 10,28). Ein kurzes Gespräch später ergänzt er: «In Wahrheit, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk der, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, willkommen ist» (Apg 10,34f.). Damit ist der entscheidende Schritt getan. Schließlich wird der Heilige Geist auf dem Apostelkonzil dafür sorgen, dass die Richtung, die zwischenzeitlich auch Barnabas und Paulus eingeschlagen haben (Apg 13,1ff.), endgültig akzeptiert wird (Apg 15,28).

Barnabas und Paulus sind nicht weniger vom Heiligen Geist erfüllt als Petrus und Johannes, Stephanus und Philippus (Apg 13,4). Der Geist steht

auch hinter der paulinischen Reiseroute, die ihn schließlich über Troas nach Europa führt, weil er die Traumvision eines Makedoniers richtig deutet, die ihn bittet: «Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!» (Apg 16,9).

Die Kehrseite der Grenzüberschreitungen ist die Ausweitung und Intensivierung der kirchlichen Gemeinschaft. Die Kirche wird nicht nur immer größer; sie wächst auch zusammen. Beides wirkt der Heilige Geist. Das Apostelkonzil ist ein Schlüsselereignis. Es ist nicht nur der missionarische Erfolg, von dem Petrus und Paulus berichten, es ist auch die schriftgelehrte Einsicht des Jakobus, die zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen führt. Der Bruder des Herrn zitiert Amos (9,11f.^{LXX}): «Danach werde ich mich umwenden und wiederaufbauen das verfallene Haus Davids und seine Trümmer wiederaufbauen und sie wieder aufrichten, auf dass die übrigen Menschen den Herrn suchen und alle Heiden, über denen ausgerufen ist mein Name, spricht der Herr, der dies tut» (Apg 15,9f.). Das Haus Davids ist durch die Sendung, den Tod und die Auferstehung des Messias Jesus wieder aufgerichtet, nicht erst wenn alle Juden Christen geworden wären. Mithin ist jetzt, nach Ostern, der Zeitpunkt eingetreten, dass sich die Prophetie des Amos erfüllt, dass die eschatologische Wallfahrt der Heiden zum Zion beginnt. Dies wirkt der Heilige Geist; die Missionare nehmen wahr und vollziehen nach, welche Fakten er schafft. «Alle Heiden» sind angesprochen, weil «über» allen «der Name des Herrn ausgerufen wird», wenn anders nur ein Gott ist, der Himmel und Erde erschaffen hat. Die enorme Dynamik der Mission, von der Lukas berichtet und in deren Dienst sogar noch die Gefangenschaft des Paulus zu stehen kommt, ist nicht zu erklären, wenn es doch noch irgendwo unberührbare Menschen, unüberschreitbare Grenze, undurchdringliche Räume gäbe – so klein auch die Welt für Lukas im Vergleich zu heutigen Maßstäben gewesen sein mag.

Freilich, die Missionare können immer nur auf die Mission setzen, auf die heilschaffende Wirkung von Glaube und Taufe. Sie können es in der Gewissheit ihrer rettenden Kraft, die Gottes Geist wirkt. Sie können es in der absoluten Positivität einer Zusage, die von Gott selbst gegeben und erfüllt wird. Sie brauchen es deshalb nicht in der Einschränkung zu tun, dass die ihnen geschenkten Möglichkeiten, das Heil Gottes zu vermitteln, anderen den Zugang ins Reich Gottes versperren. Deshalb bleiben die heilsuniversalistischen Aussagen der Horizont der dualistischen – und die Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus selbst bleibt der Horizont der Verkündigung durch seine Apostel und Zeugen.

e) Mission und Gewalt

Die Geschichte der Mission, wie Lukas sie erzählt, ist eine Geschichte der Gewalt. Freilich geht die Gewalt nicht von den Missionaren aus. Im Gegenteil: Wie von Jesus vorhergesagt, erleiden sie vielfach Gewalt – vor jüdischen

und heidnischen Instanzen (Lk 21,12 par. Mk 13,9; Lk 12,11f. par. Mt 10,17ff.). Lukas hat zwar den Widerspruch, der aus den Synagogengemeinden ertönt, zu einem Muster ausgebaut; aber die Paulusbriefe selbst sind voller Reflexe auf Verfolgungen um des Glaubens willen.

Von heidnischer Seite ging freilich auf Dauer die größere Gefahr aus. Die Apostelgeschichte steckt die Problemzonen ab. Auf den ersten Stationen der Europareise wird deutlich, dass von zwei Seiten Gefahr droht: von korrupten Richtern, die wie Pilatus das Recht beugen (Apg 16,19–40), und – wie bei Jesus – von der falschen Anklage der Staatsfeindlichkeit (Apg 17,6f.; vgl. Lk 23,2). Es wird allerdings auch deutlich, wo es Hilfe gibt: bei vernünftigen Politikern, Statthaltern und Richtern, die Recht und Gesetz einhalten (Apg 18,14f.).

Diese lukanische Darstellung mag apologetisch gefärbt sein; sie hat mehr als ein Gran Wahrheit.¹⁴ Sie dient in der Apostelgeschichte auch dazu, das Verhältnis der Missionare zu den antiken Kulturen zu beschreiben. Drei Perikopen stechen heraus. Die Missionare sind theologische Aufklärer. Das zeigt Lukas paradigmatisch beim ersten Vorstoß des Paulus und Barnabas in heidnisches Gebiet, nach Lykaonien.¹⁵ Als sie in Lystra, bloß weil sie einen Gelähmten geheilt haben, für Zeus und Hermes gehalten werden (Apg 14,8–13), stellt Paulus klar: «Männer, was tut ihr? Auch wir sind leidende Menschen wie ihr. Wir verkünden euch das Evangelium, dass ihr euch abkehren sollt von diesen Nichtigkeiten zum lebendigen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat und das Meer und alles, was darinnen ist» (Apg 14,14f.). Er knüpft aber auch an die Lebenserfahrungen der Lykaonier an, indem er im Stile natürlicher Theologie fortfährt: «Er hat in vergangenen Generationen allen Völkern ihre Wege zu gehen erlaubt, ohne sich ihnen unbezeugt zu lassen: Gutes hat er getan; vom Himmel hat er euch Regen gegeben und Zeiten der Fruchtbarkeit, Nahrung hat er euch gegeben und eure Herzen mit Freude erfüllt» (Apg 14,16f.).

In Athen baut Paulus diesen theologischen Ansatz aus. Angesichts der vielen Götter, die in Athen verehrt werden, ergrimmt Paulus zwar im heiligen Zorn des Propheten, schlägt aber nicht drein, sondern sucht das Gespräch und startet den ambitionierten, wenngleich nicht übermäßig erfolgreichen Versuch, den Epikureern und Stoikern, die ihn als «Körnerpicker» verspotten, zu erläutern, dass er ihnen die Kenntnis des «unbekannten Gottes» bringe, den sie inmitten ihrer vielen Altäre verehren (Apg 17,16–34).¹⁶ Paulus agiert als ein christlicher Sokrates, der eine weitgefächerte Theologie der Vorsehung Gottes entfaltet, in die er konstruktiv ein Philosophen-Zitat einbaut, aus den Phänomena des Aratos, um zu zeigen, dass es unvernünftig sei, beim Polytheismus zu verharren, vernünftig aber, sich die Predigt des Evangeliums anzuhören, auch wenn die Rede von der Auferstehung zunächst auf Skepsis stößt.

In Ephesus kommt die Kehrseite der Medaille zum Vorschein. Die aufklärerische Predigt des Paulus führt zum Aufstand der Silberschmiede, die erhebliche Geschäftseinbußen beklagen (Apg 19,21–40). Da aber das gesamte Theater vom stundenlangen Ruf erbebt: «Groß ist die Artemis von Ephesus!», ergreift der Stadtschreiber von Ephesus, der höchste Verwaltungsbeamte, das Wort. Er attestiert den herbeigeschleppten Christen, «weder Tempelräuber noch Gotteslästerer» zu sein (Apg 19,37). Zwischen der Götzenkritik und der Beleidigung der Kulte liegt ein weites Feld. Auf diesem Feld haben Paulus und seine Mitstreiter gewirkt. Auf ihm besiegt die Mission die Versuchung der Gewalt gegen andere; auf ihm hat sie die Chance, die Herzen der Menschen zu gewinnen, wenn ihnen, wie Paulus es in Athen vormacht, gezeigt wird, wen sie in Wahrheit verehren, wenn sie inmitten ihrer Kulte Gott als den ihnen Unbekannten verehren.

3. In der Kirche von Korinth

Paulus weiß sich zum Apostel der Völker berufen (Röm 11,13) – zwar außer der Reihe und nach der Zeit, aber mit besonders großem Erfolg und in enger Gemeinschaft mit Petrus und den anderen Aposteln (Gal 2,1–10). «Gott hat in mir seinen Sohn offenbart, damit ich ihn den Völkern verkünde» (Gal 1,16). Diese weltweite Mission hat Paulus ekklesiologisch ernst genommen. Im Ersten Korintherbrief stellt er die kleine Ortskirche in den großen Zusammenhang weltweiter Gläubiger – auch wenn es von ihnen vielleicht erst einige zigtausend gegeben hat: Er sendet seinen Gruß, «den berufenen Heiligen mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort, ihrem und unsrem» (1Kor 1,2).¹⁷

Die Korrespondenz mit Korinth ist die umfangreichste im Neuen Testament. Paulus ist durch diverse Konflikte gehalten, eine Vielzahl theologischer Themen zu diskutieren. Im Kern drehen sie sich um das Grundverständnis des Todes wie der Auferstehung Jesu samt deren soteriologischen und ekklesiologischen Konsequenzen.

Die Korintherbriefe sind von einem starken Pathos ekklesialer Einheit durchzogen – vom Leib-Christi-Gleichnis (1Kor 12,12–27) bis zu den Kollektenbitten (2Kor 8–9). Die Korintherbriefe haben aber auch ein starkes Pathos der Heilsuniversalität. An mehreren Stellen entfaltet Paulus eine christologische Argumentation, die den Zusammenhang zwischen Adam und Christus, Schuld und Gnade, konkreter Sünde und kosmischer Erneuerung darstellt.

a) Die Verwirklichung des Reiches Gottes

In 1Kor 15 argumentiert Paulus gegen korinthische Zweifel an der Auferstehung der Toten (1Kor 15,12), dass es eine untrennbare Verbindung mit

der Auferstehung Jesu Christi gebe. Um diese Verbindung zu zeigen, greift der Apostel apokalyptische Traditionen auf, die er christologisch neu interpretiert. Das entscheidende Argument: Jesus ist nicht auferstanden als Demonstrationsobjekt göttlicher Schöpfermacht, sondern als «Erstling der Entschlafenen» (1Kor 15,20; vgl. 15,22). So wie die «Erstlingsgabe» die erste Frucht einer Ernte, Gott dargebracht wird, so dass sie die gesamte Ernte repräsentiert, die noch auf dem Felde steht, so ist Jesu Tod ein Opfer, das stellvertretend für alle Sterblichen dargebracht wird und sie als geheiligt vor Gott stellt. Was begrifflich als Proexistenz Jesu verstanden werden kann, die in seinem Tod kulminiert und in den «für»-Wendungen zum Ausdruck kommt (ὕπέρ), fasst 1Kor 15,20 in das Bild des «Erstlings». Jesus ist nicht für sich selbst, sondern für die Menschen gestorben und auferstanden: um sie zu versöhnen, zu rechtfertigen, zu retten (Röm 5,6ff.; 8,34; 14,15; 1Kor 15,3; 2Kor 5,14f.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; 1Thess 5,10).

Die folgende Begründung setzt anthropologisch an: «Wie denn durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung; denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden» (1Kor 15,21f.). Begründet wird nicht die Proexistenz Jesu, die Paulus ins Bild setzt, sondern dass es der gestorbene und auferstandene *Mensch* Jesus ist, an dem die Überwindung der todbringenden Schuld Adams hängt.¹⁸ Nur dieses Argument kann den Korinthern aus ihren Glaubenszweifeln helfen.

Es hat aber erhebliche Konsequenzen: Durch die Parallele zwischen Adam und Christus bringt Paulus die gesamte Menschheit ins Spiel: «Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes», wird er an einer Schlüsselstelle im Römerbrief schreiben (Röm 3,21). Entsprechend aber ist dann auch der Mensch Jesus, der Zweite Adam, derjenige, der «alle» Menschen lebendig macht. Dass es eigentlich nur um Juden oder nur um Christen gehe, wäre widersinnig beim Rückbezug auf Adam. Dass die Auferstehung der Toten nur die Voraussetzung dafür sei, über Lebende und Tote zu richten, sagt Paulus an dieser Stelle gleichfalls nicht, auch wenn ihm das Jüngste Gericht eine lebendige Vorstellung ist.¹⁹ «Lebendig gemacht zu werden» ist im Argumentationshorizont von 1Kor 15 ein Heilsvorgang. Er steht für die Überwindung des Todes, in dem sich die Sünde auszahlt und austobt.

Das ergibt sich aus der Weiterführung des Gedankens. Paulus greift das jesuanische Motiv der Gottesherrschaft auf und klärt, wie es zu ihrer Vollendung kommt. Dies geschieht in einem dynamischen, vielschichtigen Prozess. Das «Ziel» und «Ende» (τέλος) ist erreicht, wenn nach der Parusie (1Kor 15,23) Christus die Basileia «Gott, dem Vater» übergibt (1Kor 15,24), damit «Gott alles in allem sei» (1Kor 15,28). Die Gegenwart ist eine Zwischenzeit. Sie ist definitiv geprägt durch Jesu Tod und Auferstehung, deren Folge in Analogie zur Erhöhung beschrieben und mit Rekurs auf

Ps 8 und Ps 110 erhellt wird: Gott lässt den auferstandenen Christus herrschen, «bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat» (1Kor 15,25). Davon, so schlussfolgert Paulus, ist Gottes größter Feind, der Tod, nicht ausgenommen (1Kor 15,26), sonst wäre «alles» ein leeres Wort (1Kor 15,27).

Der Tod ist aber nur dann besiegt, wenn er keinerlei Macht mehr ausübt; die Macht des Todes aber ist die Trennung von Gott, die Negation des von Gott geschenkten Lebens. Auch wenn man einwenden mag, dass Paulus in der knappen Skizze, die er in 1Kor 15,20-28 zeichnet, nicht alle Aspekte der Eschatologie erfasst, ist doch die zentrale Perspektive klar: ein qualitativer Vorsprung der Gnade vor der Sünde und des Lebens vor dem Tod. Daraus folgt der entschiedene Heilsuniversalismus des Paulus. Er hat kosmische Dimensionen, weil er die neue Schöpfung des vollendeten Gottesreiches in den Blick nimmt.

b) Die unbegrenzte Liebe Christi

Im Zweiten Korintherbrief verteidigt Paulus seinen Stil der apostolischen Mission, dessen Kernsatz lautet: «Wenn ich schwach bin, bin ich stark» (2Kor 12,10).²⁰ Es geht ihm um die Freiheit des Geistes (2Kor 3,17), die sich auch in der Völkermission darstellt, ist doch der Neue Bund im Gegensatz zum Alten Bund dadurch gekennzeichnet, dass er zum ewigen Leben führt und Gottes Herrlichkeit in ihrer bleibenden Ausstrahlung zeigt (2Kor 3,6-17).

In 2Kor 5 entwickelt Paulus die Christologie, die seiner Apostolatstheologie zugrundeliegt. Sie gipfelt in einer gedrängten Formulierung, die im stellvertretenden Sühnetod Jesu die Hoffnung auf Teilhabe an Gottes Gerechtigkeit begründet (2Kor 5,21). Sie geht aber aus von der umfassenden Liebe Christi, die den Apostel in Dienst nimmt und ihn erkennen lässt, worin das Heil Gottes besteht und wem es verheißen ist: «Die Liebe Christi drängt uns, da wir urteilen: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; und für alle ist er gestorben, damit, die leben, nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist» (2Kor 5,14f.). Das Drängen der Agape ist eines, das keinen Zwang ausübt, sondern in Freiheit setzt und auf das Gewinnende einer unbedingten, schöpferischen Bejahung des Apostels durch seinen Kyrios setzt. Die Agape Christi ist jene, die den Apostel zu einem neuen Menschen macht, wie er im Galaterbrief schreibt: «Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht *ich*, in mir lebt Christus; der ich nun im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,19f.). Die Liebe Christi galt dem Verfolger der Kirche; das ist keine Ausnahme, sondern die Regel: «Christus ... ist für Gottlose gestorben» (Röm 5,6). Wenn das «Für» nicht nur den Sinn haben soll, dass Jesus die Schuld der Frevler büßt, sondern auch den, ihnen die Liebe Gottes zugute kommen zu lassen (was nach der

Argumentation des Apostels keinen Zweifel duldet), dann zielt der Tod Jesu auf die Versöhnung der Feinde Gottes. Das genau ist das Motiv, das Paulus in 2Kor 5,18f. anklingen lassen wird. In 2Kor 5,14 nennt Paulus den Grund und den Radius der Versöhnung: «Einer ist für alle gestorben» (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν). Das betonte «Einer» greift den Monotheismus auf und konkretisiert ihn christologisch. «Einer» ist Gott, «einer» deshalb auch der Erlöser, der Sohn Gottes. Wie aber Gott «einer» ist, so ist er der Gott aller (vgl. Röm 3,30), und wie er der Gott aller ist, so ist er auch der Erlöser aller, und nicht nur weniger, einiger, etlicher, zahlreicher. Dass dies so ist, folgt aus der Liebe Gottes, die er in Christus offenbart.

Da Gottes Liebe nicht im Widerspruch zu seiner Gerechtigkeit steht, gehört das Gericht mit der Verurteilung der Sünde und der Sünder notwendig zum Prozess der Erlösung. Da aber Gottes Gerechtigkeit in seiner Liebe kulminiert, zielt das Gericht auf das Heil. Gewiss ist der eschatologische Vorbehalt gewahrt.

Der Antrieb der Völkermission ist nicht die Angst, unweigerlich verloren sei, wer nicht zum Glauben komme, sondern die Freude, dass Gott auch die «Griechen und Barbaren» (Röm 1,14) zum Heil führen will. Der rechtfertigende Glaube schließt nicht andere vom ewigen Leben aus, sondern ist Ausdruck der Hoffnung auf umfassende Gerechtigkeit, ewigen Frieden und vollkommene Freude im Reich Gottes (Röm 14,17). Die prophetische Einsicht des Apostels, dass «ganz Israel gerettet» wird (Röm 11,26), weil Gott seine Gnade nicht reut, zwingt keinen Juden zum Christusglauben, sondern setzt auf den «Retter vom Zion», der «kommen und alle Gottlosigkeit von Jakob abwenden wird» (Röm 11,26 – Jes 59,20^{LXX}). Diejenigen, die glauben, Juden wie Heiden, sind privilegiert, diese Hoffnung zu haben und in dieser Hoffnung von Gott Zeugnis abzulegen.

ANMERKUNGEN

¹ Herausragend ist die Exegese von ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus IV* (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002. Allerdings darf bei der Altersbestimmung der Tradition etwas mehr Zuvorsicht walten; vgl. PETER STUHLMACHER, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20*, in: *EvTh* 59 (1999) 108-130.

² Dass der Vorwurf zerstörerischer Kraft im Einzelfall berechtigt, im Ganzen vorurteilsvoll ist, zeigt ARNOLD ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006.

³ Vgl. THOMAS HOLTMANN, *Die Magier aus dem Osten und der Stern. Mt 2,1-12 im Kontext frühchristlicher Tradition* (MThSt 87), Marburg 2005.

⁴ Zur Diskussion vgl. die Beiträge in: MAGNUS STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁵ Die Samariter sind eine bis heute in der Exegese stark vernachlässigte Gruppe, auch wenn die christlichen Palästinenser sich auf sie berufen. Wichtige Texte finden sich bei JÜRGEN ZANGENBERG, *AMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (TANZ 15), Tübingen – Basel 1994.

⁶ Dazu hilft die Studie der PÄPSTLICHEN BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2001* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

⁷ Ausführlicher zum folgenden mein Beitrag: *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, in: G. KOCH – G. PRETSCHER (Hg.), *Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes* (Würzburger Domschulreihe 7), Würzburg 1997, 19–58.

⁸ Vgl. ILSE MÜLLNER – PETER DSCHULNIGG, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.Th 9), Würzburg 2002, 35–39. 85–89.

⁹ Vgl. SYLVIA HAGENE, *Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie* (NTA 42), Münster 2003.

¹⁰ Vgl. JULIAN CARRÓN PÉREZ, *El significado de Apokastasis en Hch 3,21*, in: *Estudios Biblicos* 50 (1992) 375–394.

¹¹ Die Israel-Perspektive bestreitet GERHARD SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HThKNT V/1), Freiburg – Basel – Wien 1980, 327 mit Anm. 110.

¹² So jedoch RUDOLF PESCH, *Die Apostelgeschichte I* (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1986 (21994), 156: «Ratifikation des in der Gegenwart vollzogenen Selbstausschlusses der Israeliten, die nicht umkehren, aus dem Gottesvolk».

¹³ ALFONS WEISER meint: «Israels Heil steht jetzt, angesichts der apostolischen Verkündigung dessen, was Gott durch Jesus gewirkt hat und zur Vollendung bringen wird, auf dem Spiel» (*Die Apostelgeschichte I* [ÖTK 5/1], Gütersloh 1981, 118). Aber Israels wird durch Jesus nicht aufs Spiel gesetzt, sondern verwirklicht, wenn anders Gott zu seinen Verheißungen steht.

¹⁴ Vgl. PAUL MIKAT, *Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

¹⁵ Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996 (engl. 2000. 2003).

¹⁶ Zur Auslegung unter dem Aspekt der Einheit Gottes vgl. meine Studie: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005, 171–176.

¹⁷ Diese katholische Adresse wird zwar, unter Verdacht sekundärer Interpolation gestellt – aber nur aus ideologischen, nicht aus philologischen Gründen; zur Ursprünglichkeit vgl. WOLFGANG SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther I* (EKK VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 104f.

¹⁸ Zur paulinischen Christologie des Menschseins Jesu vgl. Th. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 78–86.

¹⁹ Vgl. MARIUS REISER, «Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi» (2Kor 5,10). *Bilder des jüngsten Gerichtes bei Paulus*, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999) 456–468.

²⁰ Vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

ERNST DASSMANN · BONN

HEIL ZWISCHEN ALLERLÖSUNG UND PRÄDESTINATION VON ORIGENES BIS AUGUSTINUS

Alle Religionen, die Erlösung und ein besseres Jenseits versprechen, müssen die Frage beantworten, wer in den Genuss ihrer Verheißungen kommen soll und wer von ihnen ausgeschlossen werden wird. Die Antworten sind vielfältig. Die einen binden ihre Zusagen an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Stand, andere schließen einzelne Geschlechter oder Berufe aus, fast alle fordern die Erfüllung bestimmter Voraussetzungen, ethische Qualifikationen, Gesetzesbefolgung oder Tugendübungen, die aufgrund freier Willensentscheidung oder ontologischer Vorherbestimmung erfüllt, verweigert oder sonstwie verpasst werden können. Gibt es auch ein religiöses Angebot, das sich an alle richtet, von keinem verfehlt wird und nicht einmal verweigert werden kann? Herausgefordert durch alttestamentliches Erbe und die Verkündigung Jesu steht auch die Kirche bis auf den heutigen Tag vor der Aufgabe, diese Fragen zu beantworten. Die römische Verlautbarung *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*¹ und die sich an dieses Dokument anschließende Diskussion zeigen die Aktualität des Problems, zu dem hier an die Antworten erinnert werden soll, die in der frühen Kirche des 3. bis 5. Jahrhunderts gegeben worden sind.

I. ALLERLÖSUNG ALS AUSWEG?

Nachdem die Frage nach dem Umfang der Erlösung und der Zahl der Geretteten schon vorher angeklungen war², wird sie durch den Alexandriner Theologen Origenes (gest. 253/4) in seinen vier Büchern *De principiis*, dem ersten Versuch einer dogmatischen Zusammenschau der christlichen Verkündigung, mit der Erwartung einer Allerlösung (*apokatástasis ton pánton*)

ERNST DASSMANN, Dr. theol., em. Prof. für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Bonn.

deutlich beantwortet. Letztlich sind es in dieser Systematik nicht philosophische Vorgaben, sondern Worte der Heiligen Schrift, die den großen Bibelexegeten auf die Spur gebracht haben.

In der Apostelgeschichte (3,19–21) stößt Origenes auf ein Petruswort in der Predigt des Apostels auf dem Tempelplatz von Jerusalem: *«Also kehrt um und tut Buße, damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat»*. Origenes begegnet hier *«Zeiten der Wiederherstellung von allem»* (*apokatastáseos pánton*), was dem Grundsatz *«semper enim similis est finis initii»* (das Ende ist dem Anfang immer ähnlich) entspricht³. Dies lässt ihn fragen, ob nicht am Ende der Äonen (Zeitalter) *«alles zu seiner vollkommenen Erfüllung kommt»*? Diese muss größer sein als alle Äonen zusammen, denn in der Heiligen Schrift heißt es, dass die Gerechten leuchten werden *«(in Äonen und fernerhin)»*⁴. Mit *«fernerhin»* ist offenbar etwas Größeres gemeint als die Äonen; es ist zu bedenken, ob nicht das Wort des Erlösers (Joh 17,24.21): *«Ich will, dass wo ich bin, auch diese mit mir seien»*, und *«Dass wie ich und du eins sind, auch diese in uns eins seien»*, auf etwas Größeres hinweist als auf einen Äon oder mehrere, ... nämlich auf einen Zustand, wo nicht mehr alles in einem Äon ist, sondern» – und damit steuert Origenes auf das entscheidende Pauluswort (1 Kor 15,28) zu – *«Gott ist alles und in allen»*⁵. Es wird sich ereignen, *«wenn das Ende zum Beginn zurückkehrt, der Ausgang der Dinge mit dem Anfang zusammenfällt und jenen Zustand wiederherstellt, den die Vernunftwesen damals hatten, ... und wenn nicht in wenigen oder einigen, sondern in allem er selbst alles ist – nirgends mehr der Tod, nirgends der Stachel des Todes, nirgends etwas Böses»*⁶.

Damit dieser Zustand erreicht werden kann, müssen alle gottfeindlichen Mächte, zuletzt der Tod, unterworfen werden, was bei den Vernunftgeschöpfen nicht mit Zwang, sondern aus freiem Willen geschieht, entsprechend einer Entscheidungsfähigkeit, die ihnen vom Schöpfer geschenkt worden ist⁷. Die Menschen werden zur Herrlichkeit eines geistigen Körpers auferstehen, *«zu einer Zeit, wo alles zum Einssein zurückgebracht wird und Gott (alles in allem) sein wird. Dies muss man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise und im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozess langsam einen nach dem anderen erfasst»*. Erst wenn alle vernünftigen Seelen in diesen Zustand der Vollendung zurückgeführt sind, wird der letzte Feind, der Tod, überwunden und die ehemals körperliche Natur der Menschen in die Herrlichkeit eines geistigen Körpers überführt⁸.

Insgesamt ist Origenes bemüht, seine Apokatastasislehre von philosophischen, insbesondere stoischen Vorgaben abzuheben und in der Heiligen

Schrift zu verankern. Wenn die Stoiker behaupten, dass der Weltenbrand eintritt, nachdem das Feuer als das stärkste Element die übrigen Elemente überwunden habe, setzt Origenes dagegen, *«es werde einmal die Zeit kommen, da der Logos alle vernünftigen Wesen beherrschen und alle Seelen zu seiner Vollkommenheit umgestalten wird ... Denn da das Wort mit seiner ihm innewohnenden Heilskraft mächtiger ist als alle der Seele anhaftenden Übel, so lässt es diese Kraft nach dem Willen Gottes bei jedem wirken; und so ist das Ende der Dinge die Vernichtung der Sünde»*⁹. Der Schriftbeweis dafür kann nur mit höchster Sorgfalt geführt werden, denn die Propheten reden zwar oft, aber nur in geheimnisvollen Ausdrücken über *«die vollständige Vernichtung des Bösen und die Besserung aller Seelen»*. Die anschließend angeführte Stelle aus Zeph 3,7-13 bestätigt nachdrücklich Origenes' Hinweis. Er ist sich bewusst, dass nur wenige die endgültige Vollendung aller Vernunftwesen zu hoffen gewagt haben und sie auch mehr durch intellektuelle Schlussfolgerung denn als unumstößliche Lehre (*consequentiae magis intellectum quam definitio dogmatum*) vorgetragen werden darf¹⁰. Ebenso weiß er, dass nur mit pastoraler Klugheit über die Allererlösung gesprochen werden darf. *«Was man über die Frage sagen könnte, kann nicht vor allen ausgebreitet werden. Es ist sogar gefährlich, derlei niederzuschreiben; die meisten brauchen bloß zu wissen, dass die Sünder bestraft werden. Darüber hinaus zu gehen ist für solche nicht nützlich, die kaum durch die Furcht vor äonischen Strafen eine Zeitlang vom Bösen und den daraus entstehenden Sünden zurückzuhalten sind.»*¹¹

Origenes' Apokatastasislehre ist das Ergebnis feinsinniger Spekulation, die kosmologische und anthropologische Anstöße der Philosophie und zugleich biblische Anregungen der Gotteslehre und Christologie aufgreift und zu einem eindrucksvollen Bild des evolutionären und eschatologischen Ziels der Weltgeschichte verbindet. Sie lässt sich so zusammenfassen: *«Ursprünglich sind alle rationalen Wesen, die jetzt als Engel, Dämonen und Menschen unterschieden sind, in völliger Gleichheit als materiellose noés von Gott geschaffen worden; sie waren eine ungeteilte Einheit, eine einzige Natur. Sie waren alle nach dem Ebenbilde Gottes geformt worden, und ihr allerletztes Ziel und höchstes Gut ist die Vereinigung mit Gott. Da durch die frei gewählte Sünde jedes einzelnen Gliedes dieser geistigen Natur ihre Einheit in Vielheit zerrissen wurde, das Ende aber dem Anfang gleich sein wird, so werden sie durch Christus alle zur ersten Einheit der Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden, in der sie eins sind, wie der Vater und der Sohn eins sind, so dass es keine Verschiedenheit mehr gibt, vielmehr der eine gute Gott alles in allem ist, das Böse nirgends mehr besteht und alle geistige Kreatur in ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt ist»*¹².

Die etwas vergrößerte Vorstellung, dass alle Seelen, die gesündigt haben, nach dem Tode in ein Läuterungsfeuer¹³ kommen, aus dem sie Stufe um Stufe aufsteigen und am Ende ohne Ausnahme – einschließlich des Teufels –

gereinigt in geistig-ätherischen Leibern auferstehen, damit Gott alles in allem sei, ist allerdings nie allgemein kirchliche Lehre geworden, vielmehr auf der Synode von 543 in Konstantinopel verurteilt worden: *«Wer die märchenhafte Präexistenz der Seelen und die mit ihr zusammenhängende abenteuerliche Apokatastasis behauptet – der sei im Banne»*¹⁴.

Dennoch hat Origenes' hoffnungsvolle Erwartung, die sich aus guten schöpfungstheologischen, christologischen und soteriologischen Gründen mit einer unkorrigierbaren Entscheidung endlicher Geschöpfe, die zu ihrer ewigen Verdammung führt, nicht abfinden konnte, in der Theologie der östlichen Väter eine breite Spur hinterlassen. Neben Gregor von Nazianz, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Didymus dem Blinden und anderen¹⁵ ist vor allem Gregor von Nyssa zu nennen.

Für ihn gehört die Wiederherstellung der vollen Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ziel der Geschichte, das darin besteht, *«dass einmal die Natur des Bösen ins Nichts übergehen wird, wenn sie gänzlich aus dem Sein getilgt ist, und dass die göttliche und lautere Güte jegliche geistige Natur in sich schließen und dann keines der Geschöpfe Gottes seiner Herrschaft entzogen sein wird, wenn alle in den Seienden enthaltene Bosheit wie ein unechter Stoff durch die Läuterung des reinigenden Feuers verzehrt sein wird und alles, was von Gott seinen Ursprung nahm, so wird, wie es von Anfang war, als es noch nicht die Bosheit aufgenommen hatte»*¹⁶. Der als Gottes Ebenbild geschaffene Mensch besaß als höchstes der göttlichen Güter die Freiheit, durch deren Missbrauch das Tor für den Eintritt des Bösen in die Welt geöffnet wurde mit allen Konsequenzen von Tod und Elend, die seitdem den Ablauf der Zeit bestimmen. In der Auferstehung wird dem Menschen jedoch die volle Ebenbildlichkeit Gottes und ein Leben in der Gemeinschaft mit den Engeln wiedergeschenkt¹⁷. Dem paradiesischen Urzustand entspricht seine eschatologische Wiederherstellung, denn *«die Gnade der Auferstehung wird uns als nichts anderes verkündet denn als die Wiedereinsetzung der Gefallenen in den ursprünglichen Zustand. Die zukünftige Gnade ist gewissermaßen ein Rückweg zum ersten Leben, der den, der aus dem Paradies geworfen worden war, wieder in es zurückführt»*¹⁸. Der Widerhall origenischer Gedanken, aber auch philosophisch-gnostischer Vorstellungen in Gregors Apokatastasiskonzeption ist unüberhörbar.

II. TRIUMPH DER GNADE ODER LOGIK DES SCHRECKENS?

Die Kirchenväter des Westens hat das Problem der Allerlösung im Sinn der Apokatastasis-Lehre nicht sonderlich gequält. Sie gehen selbstverständlich davon aus, dass alle Menschen zum Heil berufen sind. Weder einzelne Völker noch bestimmte gesellschaftliche Klassen, weder Männer noch Frauen sind von der göttlichen Erwählung ausgeschlossen. Pauli Grundsatz

aus Gal 3,28: *«Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle «einer» in Christus Jesus»*, gilt uneingeschränkt und ist seit jeher gegen jeden gnostischen oder manichäischen Heilsdeterminismus verteidigt worden¹⁹. Höchstens die das Römische Reich – und damit auch die Kirche – bedrohenden Barbaren scheinen einigen Kirchenvätern heilssuspekt und für missionarische Versuche ungeeignet erschienen zu sein. Jedenfalls hat es bis zu Gregor dem Großen (590–604) gedauert, ehe es zur allgemeinen Überzeugung wurde, dass die Barbaren nicht nur zu bekämpfen sind, sondern auch für den Glauben gewonnen werden müssen²⁰. Es handelt sich hier allerdings nur um eine kirchenpolitisch-pragmatische, nicht grundsätzlich theologische Ausgrenzung.

Auf der anderen Seite gehen die westlichen Väter ebenso selbstverständlich davon aus, dass der Mensch sein ewiges Ziel verfehlen kann, wenn er Gottes Gebote missachtet und nicht – pelagianisch, semipelagianisch oder wie auch immer verstanden – mit der Gnade mitwirkt. Gnade und Werke müssen zusammenkommen, will der Mensch gerettet werden. Pauli Rechtfertigungslehre aus Gnade allein und die sie bezeugenden Römer- und Galaterbriefe spielen vor Augustinus in der westlichen Verkündigung und Theologie des 4. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle²¹.

Einen bemerkenswerten Akzent setzt jedoch Ambrosius von Mailand, der sich auch in diesem Punkt als Schüler des Origenes erweist²². An zwei Stellen kommt Ambrosius der Apokatastasis-Lehre des Alexandriners erstaunlich nahe. Zuerst in der Gotteslehre, in der er Gottes Güte und Barmherzigkeit in einer Weise zeichnet, die eine ewige Strafe fast unmöglich macht. Gott konnte sich auf das Wagnis der Freiheit des Menschen einschließlich der Möglichkeit zur Sünde einlassen, weil er die Macht und den Willen zur Vergebung besaß. Auf die Frage: *«Wäre Adam im Paradies nicht besser allein geblieben, weil ihm ohne Eva der Sündenfall erspart geblieben wäre?»*, antwortet der Bischof: *«Lieber wollte Gott, dass es viele gäbe, die er retten und denen er die Sünden vergeben könnte, als den einen Adam allein, der frei geblieben wäre von Schuld»*. Auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechts war kein Verhängnis, hat doch Evas Strafe, in Schinerzen gebären zu müssen, dazu geführt, dass Christus geboren wurde²³.

Vor allem in der Soteriologie beschreibt Ambrosius die Übermacht der Gnade Christi so eindrucklich, dass eine ewige Verdammnis nur noch schwer vorstellbar erscheint. Nicht von ungefähr ist lange diskutiert worden, ob Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet ist, in dem die Sünde Adams als *felix culpa* besungen wird²⁴. Wenn auch seine Autorschaft heute eher als unwahrscheinlich gilt, in der Sache stimmt er mit dem Hymnus vollständig überein. So wenn er bekennt: *«Ich rühme mich nicht, weil ich gerecht, sondern weil ich erlöst bin. Ich rühme mich, nicht weil ich frei von Sünden bin, sondern weil die Sünden mir nachgelassen sind... Die Schuld ist mir zum*

Lohn der Erlösung geworden, durch sie ist Christus mir nahe gekommen. Für mich hat Christus den Tod gekostet. Die Schuld ist fruchtbarer als die Unschuld geworden»²⁵. Um solche und andere soteriologischen Paradoxa nicht misszuverstehen, ist zu beachten, dass sie Ausdruck ambrosianischer Jesusfrömmigkeit²⁶, nicht dogmatischer Definitionen sind. «Wo die Sünde groß war, wurde die Gnade noch größer» (Röm 5,20) enthält keinen finalen Nebensinn, so als sei die Sünde von Gott zugelassen worden, damit die Gnade größer werden könne. Auch wenn Adams Fall glücklich genannt werden kann, weil die Gnade ihn zum Besseren wandelte (*felix ruina, quae reparatur in melius*)²⁷: Ambrosius hat die Sünde nicht als heilsnotwendig oder von Gott gewollt betrachtet; eine Apokatastasis aller lehnt er ab – besser gesagt, er wagt es nicht, sie zu behaupten²⁸.

In der Gnadenlehre steht Augustinus auf den Schultern des Ambrosius²⁹. Noch in seinen letzten erbitterten Auseinandersetzungen mit Julian von Aelclanum ruft er den Mailänder Bischof zum Zeugen dafür an, dass seine Lehre von Erbsünde, Gnade, Prädestination und Willensfreiheit von Julian zu Unrecht des Manichäismus verdächtigt wird³⁰. Und ähnlich wie Ambrosius hat Augustinus als Bischof und Seelsorger fest auf Gottes Barmherzigkeit vertraut, deren Lobpreis er in den *Confessiones* so unnachahmlich angestimmt hat. Zwar «ist die Zahl der für das Reich Gottes Prädestinierten so fest bestimmt, dass ihr niemand mehr hinzugefügt oder entzogen wird... Da wir aber von niemandem wissen, ob er zu dieser Zahl gehört, so müssen wir uns mit solcher Liebeskraft füllen, dass wir die Seligkeit eines jeden wollen und ihm dazu verhelfen»³¹.

Gravierender aber als die Übereinstimmungen erweisen sich die Unterschiede. Vor allen in seinen letzten Jahren ist Augustins Theologie ein leicht resignativer Zug zu eigen. Sein Vertrauen in die sittlichen Kräfte des Menschen nimmt ab. Pastorale Erfahrungen und Einblicke in die spätantike Gesellschaft kurz vor dem Untergang des römischen Nordafrika im Vandalensturm mögen dazu beigetragen haben. Ist es nicht erfolgversprechender, statt auf Besserung des Menschen durch unverdrossene Belehrung und Erziehung auf Gottes Vorherbestimmung zu setzen, die den Menschen aus jeder inneren oder äußeren Versuchung zu retten vermag³²? *Prædestinatio* statt *paideia*! Augustinus beginnt, Pauli Rechtfertigungslehre theologischer zu verstehen als die moralisierenden Exegeten vor ihm. Vom Apostel belehrt, konnte er dann aber nicht mehr umhin, aus biblisch bestens begründeten Überlegungen Konsequenzen zu ziehen. Wenngleich auf nicht so dramatische Weise wie Luther in seinem Turmerlebnis hatte schon Augustinus erkannt, dass es Menschen gibt, die «von der eigenen Gerechtigkeit satt, nach der Gerechtigkeit Gottes nicht hungern. Was aber ist die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen? Unter der Gerechtigkeit Gottes ist hier nicht jene gemeint, wodurch Gott selbst gerecht ist, sondern die Gott dem

Menschen gibt, damit der Mensch durch Gott gerecht sei». Menschliche Gerechtigkeit ist dagegen jene, «durch die sie auf ihre eigenen Kräfte vertrauen und gleichsam sich selbst als Erfüller des Gesetzes durch eigene Kraft erklären»³³.

Es ging um die Frage: Wie verbinden sich die Verantwortlichkeit des Menschen im Gericht und die Verheißung ewigen Lohns aufgrund der Verdienste mit Gottes allgemeinem Heilswillen? Oder mit Augustinus gesprochen: «Wenn es Gottes Gnade nicht gibt, wie kann Gott dann der Retter der Welt sein; wenn es keinen freien Willen gibt, wie kann er dann ihr Richter sein»³⁴. Nachdem in der abendländischen Kirche lange Zeit die moralische Seite des Christseins herausgestellt worden war, rückt Augustinus die paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade wieder in den Vordergrund. Die Werke können den Menschen nicht retten, sie offenbaren nur seine Sündhaftigkeit; retten kann ihn nur die Gerechtigkeit Gottes, mit der er den Menschen gnadenhaft bekleidet. Dass die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt, das aufzuzeigen bereitete Augustinus keine Schwierigkeiten. Wahre Freiheit besteht ja nicht nur darin, zwischen Gut und Böse zu wählen, sondern in der Befähigung, das Gute tun zu können. Bedrängender war eine andere Frage: Wenn Gott der alleinige Grund der Rettung ist, warum werden dann nicht alle Menschen gerettet?

Redlicherwise muss Augustinus antworten: Weil Gott es so will. Den einen erwählt er, den anderen nicht – nicht aufgrund eines göttlichen Vorherwissens (*praescientia*) der freien Entscheidung des Menschen zum Glauben und einem Leben nach den Geboten, sondern aufgrund des Vorherwissens seiner göttlichen Vorherbestimmung (*praedestinatio*). Nicht alle gehören zu den Schafen des guten Hirten Christus. Warum nicht? «Weil er wusste, dass sie zum ewigen Untergang vorherbestimmt (*ad sempiternum interitum praedestinos*) und nicht zum ewigen Leben durch den Preis seines Blutes erkaufte sind»³⁵. Doch warum erwählt Gott die einen, die anderen aber nicht? Augustinus antwortet mit Paulus: «Warum sonst, als weil er es so gewollt hat. Warum aber hat er es so gewollt? «Mensch, wer bist du, dass du Gott zur Rede stellen willst?» (Röm 9,20)»³⁶. Gott ist in seinem Handeln nicht ungerecht, denn er verdammt nicht aktiv diejenigen, die verdammt werden, sondern lässt an ihnen nur zu, was sie, aus der *massa damnata*, der erb-sündlich schuldig gewordenen Menschheit hervorgegangen, verdienen: Gottesferne und ewige Verwerfung. Bei den Erwählten ersetzt er seine Gerechtigkeit durch seine unverdiente Barmherzigkeit, auf die niemand einen Rechtsanspruch besitzt³⁷.

Augustins Prädestinationslehre «ist eine These von schneidender Härte», die «von einem schauererregenden Gottesbild getragen» und «der Schrecken des christlichen Denkens aller Zeiten geworden ist»³⁸. Sie liegt als Grenzaussage zwar in der Logik einer konsequent zu Ende gedachten Gnaden-

lehre, ist aber niemals – weder auf der Synode von Orange II (529) noch auf dem Konzil von Trient – in ihrer ganzen Härte zur maßgebenden kirchlichen Lehre geworden, die das Selbstverständnis der römischen Kirche entscheidend geprägt hätte. Auch die katholische Dogmatik hat sich weitgehend von ihr befreit³⁹.

Will man etwas zu ihrer Verteidigung sagen, ließe sich darauf hinweisen, dass Augustinus mit seiner Gnadenlehre unmissverständlich die Grenze festlegt, an der sich die Souveränität Gottes in der Bestimmung des Menschen zum Heil jeder Verfügbarkeit, auch der der Kirche mit ihren Sakramenten, entzieht. Wenn es um das Heil des Menschen geht, kommen sich nicht beide auf halbem Wege entgegen: Gott schenkt Gnade, der Mensch bemüht seinen Willen, sondern Gott tut das Ganze, damit der Mensch ebenso das Ganze tun kann. Wie Gottes unwiderstehlich wirkende Gnade und die Zustimmung des Menschen in Freiheit sich verbinden, bleibt für den Menschen unergründbar. Augustinus mahnt: *«Du suchst nach dem Grund, ich schauere vor dem Abgrund... Denk du nur vernunftgemäß, ich staune; disputiere du, ich glaube; ich sehe den Abgrund und kann den Grund nicht erreichen»*⁴⁰. Was in der theologischen Theorie ängstigen könnte, wird aufgefangen durch ein unerschütterliches Vertrauen in Gott, der will, *«dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen»* (1 Tim 2,4)⁴¹.

III. DIE KIRCHE ALS HEILSNOTWENDIGES ÄRGERNIS?

Die frühkirchliche Kontroverse um die Zahl und Auswahl der endgültig Geretteten wird noch einmal verschärft durch die Frage nach der Heilsnotwendigkeit und dem allein seligmachenden Charakter der Kirche, die ebenfalls bis heute virulent geblieben ist. Wenn die von Bischof Cyprian von Karthago (gest. 258) ausgegebene Parole *«salus extra ecclesiam non est»*⁴² stimmte und es außerhalb der Kirche keine Sündenerlösung gab, konnte die von Gott verfügte unsichtbare Prädestination vermeintlich aufgezeigt und an der Kirchenzugehörigkeit der Menschen festgemacht werden.

In den neutestamentlichen Schriften sind zum Heile notwendig die Einzigartigkeit der Vermittlung Christi, Glaube und Taufe⁴³; die Kirche kommt nur indirekt ins Spiel, insofern Sündenvergebung und Glaubensgehorsam an die Autorität der Gemeinde und der Apostel gebunden werden (Mt 18,17f; Joh 20,23). Gab es in frühester Zeit noch die Vorstellung von den «Samenkörnern des Logos»⁴⁴, durch welche die göttliche Wahrheit überall in der Welt erkannt werden konnte, und einer «Kirche ab Abel»⁴⁵, der alle Gerechten seit Weltbeginn angehörten, verschärfte sich der Anspruch auf ekklesiologische Exklusivität der Heilsvermittlung im 3. Jahrhundert. Nicht nur Cyprian im Westen, auch Origenes im Osten versichert: *«extra ecclesiam nemo salvatur»* – es gibt keine Rettung außerhalb der Kirche⁴⁶.

Bei beiden besitzt die schroffe Behauptung noch eine gewisse Plausibilität wegen des Kontextes, in dem sie erhoben wird. Beide wenden sich gegen häretische oder schismatische Abspaltungen. Cyprian spricht den *extra ecclesiam* sich befindenden Häretikern das Heil ab, weil sie ungültig getauft sind. Wenn schon dem Häretiker die Taufe des Bluts, d.h. das Martyrium, nicht zum Heil verhelfen kann, um *«wie viel weniger ... wenn er im Verborgenen und in einer Räuberhöhle sich mit unechtem Wasser hat begießen und beflecken lassen. Deshalb können wir die Taufe unmöglich mit den Häretikern gemeinsam haben, mit denen wir weder Gott, den Vater, noch Christus, seinen Sohn, noch den Heiligen Geist, mit denen wir weder den Glauben noch auch die Kirche gemeinsam haben»*⁴⁷. Die Heilchance von Menschen, die Christus und die Kirche überhaupt nicht kennen, kommt überhaupt nicht in den Blick.

Doch dann verselbständigt sich der Exklusivanspruch und erlangt bei Hilarius von Poitiers, Hieronymus und anderen allgemeine Geltung⁴⁸. Er wird von mittelalterlichen Konzilien aufgenommen und bis in jüngste lehramtliche Verlautbarungen eingeschärft. Unerbittlich scharf formuliert das Konzil von Florenz in der Lehrentscheidung für die Jakobiten: *«Die heilige römische Kirche, durch das Wort unseres Herrn und Erlösers gegründet, glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das vom Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tode ihr anschließt»*⁴⁹.

Augustinus würde dem zustimmen; er rechnet mit einer großen *massa damnata* als Konsequenz seiner Prädestinationslehre⁵⁰. In Anwesenheit des donatistischen Bischofs Emeritus erklärt er: *«Außerhalb der Kirche kann man alles haben, außer dem Heil. Man kann zur Würde eines Bischofs gelangen, kann das Sakrament der Taufe empfangen, kann das Halleluja singen, kann Amen antworten, kann das Evangelium kennen, kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben predigen, aber man kann an keinem anderen Ort als in der katholischen Kirche das Heil finden»*⁵¹. Andererseits kann er nicht mehr daran vorbeisehen, dass nur ein verschwindend kleiner Teil der Menschen Glieder der Kirche sind – alle, die vor Christus lebten, sowieso nicht, und auch von den gegenwärtig Lebenden längst nicht alle. Umgekehrt musste er eingestehen, dass nicht alle formellen Kirchenchristen wirklich lebendige Glieder am Leib der Kirche waren. Es gab – auch in seiner Gemeinde – viel Unkraut unter dem Weizen, das nach seinen eigenen Worten bis an die Stufen der Apsis wucherte. Er gesteht: *«Wir können es nicht abstreiten, dass die Bösen mehr sind, ja soviel mehr, dass die Guten unter ihnen gar nicht mehr sichtbar sind – wie man denn auch auf der Tenne die Getreidekörner nicht sieht, denn jemand, der die Tenne sieht, der mag wohl glauben, dass da nur leeres Stroh ist»*⁵².

Darum beginnt er, die Bedingungen und Möglichkeiten der Kirchenzugehörigkeit sorgsam abzuwägen. Danach gehören ebenso wenig alle Getauften zum *numerus praedestinatorum*, wie alle Nichtgetauften davon ausgeschlossen sein müssen. Die Zahl der Geretteten bricht sich nicht an den Mauern der institutionellen Kirche. Zwar wird nur aus der Flut gerettet, wer sich in der Arche der Kirche befindet, aber die fährt bereits *ab Abel* über das Meer der Welt⁵³. Auch wer noch nie Christi Namen gehört hat, kann Christ sein, wenn er in der Gemeinschaft der Liebe mit Christus verbunden ist. Selbst Donatisten und andere Sektenmitglieder können zur Kirche gehören, wenn sie ohne persönliche Schuld in die Häresie hineingeboren worden und aus Gewohnheit in ihr geblieben sind. Wer die Wahrheit sucht und die Liebe nicht verletzt, ist *«keineswegs zu den Häretikern zu rechnen»*⁵⁴. Niemand vermag heute zu sagen, wer dereinst zur vollendeten *civitas Dei* gehören wird.

Mit solchen Überlegungen ist der Boden bereitet, aus dem die nachfolgenden Lehren über das *votum ecclesiae*, inklusive Kirchenzugehörigkeit, anonyme Christen und ähnliche Interpretamente bis hin zu den Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils und den sich anschließenden kirchenamtlichen Aussagen erwachsen sind⁵⁵. Der Glaube an die Kirche als das *universale salutis sacramentum* muss mit dem empirischen Zustand der Kirche ebenso vereinbar bleiben wie der allgemeine Heilswille Gottes mit den biblischen Warnungen vor dem göttlichen Gericht – wobei der Gedanke an die *apokatastasis* als Ausdruck unerschütterlicher Hoffnung in das trinitarische Erlösungswerk gelten darf, solange er nicht zu einer unumstößlichen dogmatischen Sentenz gerinnt. Dass die Gutheit des Schöpfers und die Barmherzigkeit des Erlösers das letzte Wort haben werden und dem Bösen und allen Übeln keine ewige Dauer beschieden sein sollen, ist eine Zuversicht, die seit Origenes und seinen Nachfahren über Ambrosius von Mailand und Gregor von Nyssa bis zu Hans Urs von Balthasar weitergegeben worden ist. Gründe und Argumente für die damit bezeugte Hoffnung sind von frühchristlicher Zeit bis heute die gleichen geblieben⁵⁶.

ANMERKUNGEN

¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

² Vor allem in der Gnosis; vgl. HIPPOLYT, *Refutatio* 7,27,4f; IRENÄUS, *Adv. haer.* 1,14,1; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 6,9,75,2. ORIGENES, *Comment. in Iohannem* 1,16,91 (GCS 4,20), kennt bereits aus der ihm vorliegenden Literatur eine *legomene apokatástasis* (sogenannte Wiederherstellung).

³ ORIGENES, *De principiis* 1,6,2 (Übersetzung nach Görgemanns/Karpp, in: *Texte zur Forschung* 24, Darmstadt 1976, 216.

- ⁴ Vgl. Dan 12,3; die LXX liest: *eis tous aiōnas kai ēti*; die Einheitsübersetzung sagt: *immer und ewig*.
- ⁵ ORIGENES, *De principiis* 2,3,5 (Görgemanns/Karpp [o.Anm. 3] 315).
- ⁶ ORIGENES, ebd. 3,6,3 (651).
- ⁷ ORIGENES, ebd. 2,9,6 (413).
- ⁸ ORIGENES, ebd. 3,6,6 (659); vgl. 3,6,9 (665/7).
- ⁹ ORIGENES, *Contra Celsum* 8,72 (GCS 1,288f); vgl. CH. LENZ, *Apokatastasis*, in: RAC 1 (1950) 514f; H. CROUZEL, *L'apocatastase chez Origène*, in: *Les fins dernières selon Origène*, Hampshire/Vermont 1990, Kap. XII: 282-290.
- ¹⁰ ORIGENES, *Comment. in Rom* 8,12; *De principiis* 1,7,1.
- ¹¹ ORIGENES, *Contra celsum* 6,26 (nach: H. U. VON BALTHASAR, *Apokatastasis* [Neue Kriterien 1], Einsiedeln 2007, 91).
- ¹² R.M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Philosophia Patrum 2), Leiden 1974, 57f.
- ¹³ Über das Fegefeuer als Ausweg und Puffer zwischen Allererlösung und Verdammnis vgl. G. GRESHAKE, *Himmel – Hölle – Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie*, in: *Ungewisses Jenseits?*, Düsseldorf 1986.
- ¹⁴ C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte* 2, Freiburg 1875, 794; vgl. DS 411; 433; W. BREUNING, *Apokatastasis*, in: LThK 1 (1993) 823; A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Darmstadt 1964, 507f.
- ¹⁵ LENZ (o. Anm. 9) 515f.
- ¹⁶ GREGOR VON NYSSA, *Quando sibi subiecerit omnia* 1313A (nach Hübner [o. Anm. 12] 42f).
- ¹⁷ Zur ursprünglichen und wieder gewonnenen Einheit der gesamten geistigen Schöpfung, der Engel und der Menschen vgl. J. DANIELOU, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, in: *Recherches de science religieuse* 30 (1940) 342-45; DERS., *L'etre et les temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 186-226 (deutsche Teilübersetzung in: *Typologie*, hg. von V. Bohn (edition suhrkamp N.F. 451), Frankfurt/Main 1988, 114-25).
- ¹⁸ GREGOR VON NYSSA, *De hominis opificio* 17 (PG 44,188); vgl. Hübner (o. Anm. 12) 43-45.
- ¹⁹ E. DASSMANN, *Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2001) 152f.
- ²⁰ Ebd. 178f.
- ²¹ W. GEERLINGS, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des 4. Jahrhunderts*; in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981) 57.
- ²² E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, 209f; DERS. (Hg.), *AMBROSIIUS VON MAILAND, De Isaac vel anima* (Fontes Christiani 48), Freiburg 2003, 13-15.
- ²³ AMBROSIIUS, *De Paradiso* 10,47 (CSEL 31,1,305).
- ²⁴ H.M. WEIKMANN, *Exsultet*, in: LThK³ 3 (1995) 1134.
- ²⁵ AMBROSIIUS, *De Iacob et vita beata* 1,6,21 (CSEL 32,2,18).
- ²⁶ Vgl. dazu E. DASSMANN, *Die Christusfrömmigkeit des Bischofs Ambrosius von Mailand*, in: *Historiam perscrutari* (Festschrift O. Pasquato), hg. von M. Maritano (Biblioteca di Scienze Religiose 180), Rom 2002, 653-72; bes. 659-66.
- ²⁷ AMBROSIIUS, *Explanatio Psalmi* 39,20 (CSEL 64,225).
- ²⁸ AMBROSIIUS, *De Noe* 27,102 (CSEL 32,1,483); vgl. E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand* (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster 1965, 105f; 129-34.
- ²⁹ Diese Beurteilung steht unter dem Vorbehalt, dass die Gnadenlehre des Ambrosius noch nicht gründlich untersucht worden ist; vgl. DASSMANN, *Ambrosius* (o. Anm. 22) 172f.
- ³⁰ E. DASSMANN, *«Tam Ambrosius quam Cyprianus»* (c. Iul. imp. 4,112). *Augustins Helfer im pelagianischen Streit*, in: *Oecumenica et Patristica* (Festschrift W. Schneemelcher), hg. von D. Damaskinos / W. Bienert / K. Schäferdiek, Chambésy 1989, 259-68.
- ³¹ AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 39.46. (PL 44,940.944); vgl. W. GEERLINGS, *Augustinus. Leben und Werk*, Paderborn 2002, 120.
- ³² P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt 1973, 355f.
- ³³ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26,1 (CCL 36,260).

³⁴ AUGUSTINUS, *Epistula* 214,2 (CSEL 57,381).

³⁵ AUGUSTINUS, In *Iohannis Evangelium tractatus* 48,4 (CCL 36,415).

³⁶ AUGUSTINUS, *Epistula* 186,23 (CSEL 57,63f); vgl. R. NÜRNBERG, *Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 51 (1988) 116f.

³⁷ Die Zahl der Untersuchungen über Augustins Gnadenlehre ist unüberschaubar; Hinweise finden sich in allen einschlägigen Lexika und Patrologien, am umfassendsten bei Geerlings (o. Anm. 31).

³⁸ E. DASSMANN, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 118–30, Zitat 123; B. ALTANER/ A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg ⁸1978, 442; H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Urban-Bücher 50), Stuttgart ⁶1987, 212.

³⁹ Vgl. K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 24–75 mit seiner Widmung an G. Greshake, den »Pionier einer vom Augustinismus befreiten Gnadenlehre«, ebd. 7.

⁴⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 27,7 (PL 38,182); vgl. A. TRAPÉ, *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, München 1988, 155.

⁴¹ Zu Augustins Schwierigkeiten mit der Auslegung dieser Stelle vgl. STUIBER (o. Anm. 38) 442.

⁴² CYPRIAN, *Epistula* 73,21 (CSEL 3,2,795); *De unitate eccl.* 6, (CSEL 3,1,214f).

⁴³ W. KERN, *Heilsnotwendigkeit der Kirche*, in: LThK 4 (²1995) 1346.

⁴⁴ J.H. WASZINK, *Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, in: *Mullus* (Festschrift Th. Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 1), Münster 1964, 380–90.

⁴⁵ E. DASSMANN, *Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen*, in: *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn 1994, 5f.

⁴⁶ ORIGENES, *Hom. in Iesu Nave* 3,5 (GCS 7,307).

⁴⁷ CYPRIAN, *Epistula* 73,21 (CSEL 3,2,795).

⁴⁸ *Dictionnaire de théologie catholique* 4 (1939) 2156f.

⁴⁹ DENZINGER 714 (³²1963) 342; vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 3,1: Die Lehre von der Kirche, München ⁵1958, 821–33.

⁵⁰ AUGUSTINUS, *De baptismo* 4,17,24; *Quaestiones in Simplicianum* 1,2.

⁵¹ AUGUSTINUS, *Sermo ad Caes. ecclesiae plebem* 6 (vgl. Trapé [o. Anm. 40] 143).

⁵² AUGUSTINUS, *Ennerationes in Psalmos* 47,9 (CCL 38,546).

⁵³ E. DASSMANN, *Kirche* II (bildersprachlich), in: RAC 20 (2004) 1004f.

⁵⁴ AUGUSTINUS, *Epistula* 43,1,1 (CSEL 34,85).

⁵⁵ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen* 74–79, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136), Bonn 1996, 36–9.

⁵⁶ Zu gegenwärtigen theologischen und pastoralen Erwägungen vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien 75), Einsiedeln ²1989; DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg 2005; J.CH. JANOWSKI, *Eschatologischer Dualismus?*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9 (1994) 175–218; M. REMENYI, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung*, in: *IKaZ Communio* 32 (2003) 492–512; K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Regensburg 2008, 518–23.

MICHAEL BÖHNKE · WUPPERTAL

UNIVERSALER HEILSWILLE GOTTES

*Eine Relecture einleitender Formulierungen
in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*

I. HERMENEUTIK DER TEXTE

Es ist unendlich viel über den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils geschrieben und noch mehr debattiert worden. Otto Hermann Pesch hat – wie viele andere – diesen Geist des Konzils mit der Intention der Konzilsväter identifiziert: «Der ‹Geist des Konzils› ist der aus den Akten und im Blick auf die Vorgeschichte des Konzils hervortretende Wille der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter, auch dort, wo er durch Einsprüche und manchmal auch unfaire Tricks einer kleinen Minderheit im einzelnen verwässert und abgeschwächt wurde – und als solcher ist er eine gültige Auslegungsregel für die Konzilstexte.»¹

Dagegen leiten die hermeneutischen Überlegungen des französischen Philosophen Paul Ricœur dazu an, die Konzilstexte nicht von der Intention der Autoren her zu verstehen. Ricœur nämlich hat die semantische Autonomie des Textes als Ausgangspunkt der Interpretation bestimmt.² Die semantische Autonomie des Textes ist darin begründet, dass der Text als Schriftstück gegenüber der Intention des Autors, «von der Psychologie des Menschen hinter dem Werk, von dem Verständnis, dass dieser Mensch von sich selbst und von seiner Situation hat, von seiner Beziehung als Autor zu seinem ersten Publikum, dem ursprünglichen Empfänger des Textes»³, unabhängig ist. «Entscheidend für die Genese von Texten ist die Ablösung von der unmittelbaren Sprechsituation.»⁴ Weder die Subjektivität des Autors noch die des Lesers beherrschen den Sinn des Textes für Ricœur in transzendentalphilosophischer Hinsicht. Indem der Leser den Text als etwas versteht, refiguriert er seinen Sinn. «Die Refiguration» stellt für Ricœur eine «aktive Reorganisation unseres In-der-Welt-Seins dar [...], die vom

MICHAEL BÖHNKE, Jg. 1955; 1974-79 Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Neueren Geschichte in Bonn und Tübingen, seit 2004 Professur für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Wuppertal.

Leser gelei[s]tet wird, der selbst [...] vom Text dazu eingeladen wird, Leser seiner selbst zu werden.»⁵ Der Sinn des Textes, der sich in der Lektüre erschließt, ist vor allem der einer neuen Sicht der Welt und des Selbst, durch die die ursprüngliche Erfahrung der Zugehörigkeit unterbrochen wird. Es geht also um eine durch den Text angeleitete Distanznahme⁶ des Ich, um in der Refiguration zu einer veränderten Sicht der Welt und des Selbst zu gelangen. Dem «Sehen als» auf der Ebene der Sprache entspricht dabei für Ricœur unter der Voraussetzung der Referenz des Textes auf ontologischer Ebene das «Sein-wie». Dabei ist es eben der Leser, der den Bezug vom Text zur außertextlichen Realität herstellt. Für Ricœur wird hermeneutisch dabei auch die Dichotomie von Erklären und Verstehen im Begriff der Interpretation aufgehoben, da jeder Text in seiner objektiven Gestalt, seiner Struktur, den eigenen Regeln seiner Komposition nach erklärt werden kann, und je mehr er erklärt werden kann, um so besser war er zu verstehen (vgl. IA 45). Erklären und Verstehen werden durch Ricœur im Begriff der Interpretation zusammengefasst (vgl. IA 43).

Die folgende Interpretation nimmt in Anlehnung an Paul Ricœur ihren Ausgang von der Endgestalt der Konzilstexte. Sie will die Frage nach dem Geist des Konzils nicht retrospektiv durch einen Rückgriff auf die Intention der Konzilsväter klären. Vielmehr geht es ihr darum, den Geist des Konzils prospektiv als durch die Texte eröffnete Sicht von Gott, Mensch und Welt zu verstehen, die den Leser der Texte zu einem neuen Verständnis des Glaubens, der Wirklichkeit und seiner selbst führen kann. Sie überwindet so die Dichotomie von Geist und Buchstabe. Sie versteht die Texte des Konzils als «formative Texte» (J. Assmann)⁷. Die sie leitende Hypothese lautet, dass die Eröffnungsformulierungen zum Hauptteil der beschlossenen Konzilstexte in besonderer Weise Aufschluss über den Geist des Konzils, das durch das Konzil neu eröffnete Verständnis von Gott, Mensch, Kirche und Welt, geben. Ihren Sinn gilt es zu verstehen.

II. DIE EINLEITUNGSFORMELN DER TEXTE

Die meisten Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnen in ihrem Hauptteil mit Formulierungen, die als authentische Interpretationen des göttlichen Heilswillens verstanden werden müssen. So heißt es zu Beginn des ersten Kapitels der umfassenden Konstitution über die Heilige Liturgie, dem ersten Dokument, welches vom Konzil am 4. Dezember 1963 abgestimmt und feierlich veröffentlicht wurde: «Gott, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4), »hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen« (Hebr 1,1). Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat

und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, «den Arzt für Leib und Seele», den Mittler zwischen Gott und den Menschen» (SC 4, 1). Mit der Formulierung wird Bezug genommen auf die Eröffnungsansprache zum Zweiten Vatikanischen Konzil von Papst Johannes XXIII., der ausgeführt hatte, daß die Kirche nach Gottes Heilsplan «alle Menschen retten und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen lassen will (1 Tim 2,4)» (*Gaudet Mater Ecclesia*).

Das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* eröffnet das erste Kapitel in ähnlicher Weise, betont aber, dass der Heilswille durch die Katholische Kirche, die sich diesem Heilswillen verdankt, vermittelt ist. Dabei verpflichtet der Wille des Gründers die Kirche in ihrem zweckgerichteten Handeln: «Die Katholische Kirche ist von Christus, dem Herrn, gegründet, um allen Menschen das Heil zu bringen, und darum der Verkündigung des Evangeliums unbedingt verpflichtet. Deshalb hält sie es für ihre Pflicht, die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkündigen und Grundsätze über deren richtige Anwendung aufzustellen» (IM 3).

Die Kirchenkonstitution präzisiert zu Beginn des ersten Kapitels – eine Einleitung und ein Vorwort fehlen – das Verhältnis zwischen dem durch Christus offenbarten Heilswillen Gottes und der Kirche als «Zeichen und Werkzeug» dieses Heilswillens: «Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen» (LG 1).

Dass Christus den Heilswillen Gottes offenbart hat, damit beginnt auch das erste Kapitel des Ökumenismusdekrets *Unitatis redintegratio*: «Darin ist unter uns die Liebe Gottes erschienen, daß der eingeborene Sohn Gottes vom Vater in die Welt gesandt wurde, damit er, Mensch geworden, das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und in eins versammle» (UR 2). Die offenbarungstheologische Grundlage wird in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* gleich zu Beginn präzisiert: «Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren

und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (DV 2).

Umfassend geht auch die Pastoralkonstitution zu Beginn des I. Hauptteils auf den göttlichen Heilswillen ein. Bemerkenswert ist die lange, insgesamt 6 Artikel (4-10) umfassende Einleitung der Konstitution, in der – nach den fulminanten Formulierungen im Vorwort (1-3) die Beschreibung der »Zeichen der Zeit« erfolgt, die zu den – allerdings nicht durch göttlichen Heilswillen direkt aufgetragenen Pflichten – der Kirche gehört. Erst dann beginnt der I. Hauptteil mit der unmittelbaren Bezugnahme auf den Willen Gottes: »Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin» (GS 11).

Indirekt wird auch im ersten Satz des ersten Kapitels von *Apostolicam Actuositatem* auf den göttlichen Heilswillen Bezug genommen, insofern die Sendung der Kirche auf ihn zurückgeführt werden muss. »Dazu ist die Kirche ins Leben getreten: sie soll zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen, und durch diese Menschen soll die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hingeordnet werden.« (AA 2)

Es ist unschwer zu erkennen, dass eine Interpretation der Texte ihnen dann gerecht wird, wenn durch sie ihr Gehalt als Auslegung des Heilswillens Gottes verstanden wird. Eben das kann aufgrund der synoptischen Lektüre der einleitenden Formulierungen als Sinn der Texte und damit als Geist des Konzils angesehen werden. Diese Einsicht gilt es im Folgenden zu präzisieren.

III. DAS FORMATIVE SELBSTVERSTÄNDNIS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Wenn mit der Formulierung von 1 Tim 2,4 sowie im Dekret *Orientalium ecclesiarum* mit den Worten »Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt (vgl. Mk 16,15)« (OE 3) die Universalität des Heilswillens Gottes betont wird und wenn nach *Lumen gentium* die Kirche als Zeichen und

Werkzeug des universalen göttlichen Heilswillens verstanden werden muss, dann darf man erwarten, dass das Konsequenzen für das formative Selbstverständnis und das Handeln der Kirche hat. Diese Konsequenzen werden in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils meistens zu Beginn der Vorworte oder Einleitungen benannt, in denen sich der Verfasser der Texte zu erkennen gibt. Subjekt der Aussagen ist in ihnen die katholische Kirche, für die die Heilige Synode spricht. Sie tut dies in dem Bewusstsein, dass die Kirche den universalen Heilswillen zeichen- und werkzeughaft zu realisieren, ihn keineswegs aber einzuschränken und zu reglementieren habe.

«Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche »das allumfassende Sakrament des Heils« sein. So müht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters, das Evangelium allen Menschen zu verkünden», so formuliert es das Vorwort von *Ad gentes* (AG 1) in direkter Anknüpfung an *Lumen gentium*.

Das Konzil weiß sich von der Hoffnung getragen, dass seine Lehre für die gesamte menschliche Gesellschaft von Relevanz ist: «Es hofft zudem, daß seine hier vorgelegte Lehre und Weisung nicht allein dem Heil der Gläubigen, sondern auch dem Fortschritt der ganzen menschlichen Gesellschaft dienen werde», heißt es im Vorwort von *Inter mirifica* (IM 2). «Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht. Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird.» (GS 2). Nirgends kommt so deutlich wie im Vorwort von *Gaudium est spes* die «Verbundenheit der Kirche mit der Menschheitsfamilie» (GS 1) zum Ausdruck.

Die Begründung dafür liegt sowohl in dem in Gottes (Schöpfungs)-handeln zum Ausdruck gekommenen universalen Heilswillen Gottes als auch im als Zeichen der Zeit wahrgenommenen Zusammenwachsen der Menschheitsfamilie, einer konziliaren Antizipation der Globalisierung, die dazu zwingt, das Verhältnis zu den anderen Religionen zu bedenken: «In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen

gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln», so der Beginn von *Nostra Aetate* (NA 1), in dem die Sorge für den «Frieden unter den Religionen» (Nicolaus Cusanus) als Mitsorge der Kirche für die Einheit der Menschheit zum Ausdruck kommt.

Dass jede Spaltung dabei ein Ärgernis bedeutet, ist Erkenntnis leitend für das Ökumenismusdekret. «Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen» (UR 1). Indem sich die Kirche die Mitsorge um die Humanisierung der Lebensverhältnisse auf ihre Fahnen schreibt, will sie es vermeiden, ein Ärgernis für die Welt zu sein, bedeutete dies doch zugleich einen möglichen Schaden für die Verkündigung.

Dass die universale Sendung der Kirche dem universalen Heilswillen Gottes zu entsprechen habe, schlägt durch auch bei der Formulierung über die Hirtenaufgabe der Bischöfe: «Daher beabsichtigt die Heilige Synode, auch im Hinblick auf die Lage der menschlichen Gesellschaft, die sich in dieser unserer Zeit auf dem Weg zu einer neuen Ordnung befindet, die Hirtenaufgabe der Bischöfe näher zu bestimmen» (CD 3, Vorwort). Präzisiert wird das in Artikel 11 und 13 von *Christus Dominus*: «Ihrer apostolischen Aufgabe sollen sich die Bischöfe zuwenden als Zeugen Christi vor allen Menschen.» (CD 11) und: «Die christliche Lehre sollen sie auf eine Weise vortragen, die den Erfordernissen der Zeit angepaßt ist, das heißt, die den Schwierigkeiten und Fragen, von denen die Menschen so sehr bedrängt und geängstigt werden, entspricht» (CD 13).

IV. ADRESSATEN DES TEXTES

Dem eben dargestellten formativen Selbstverständnis der Kirche als Ausdruck der Einsicht in den universalen Heilswillen Gottes entspricht die Hinordnung der Konzilstexte an einen Adressatenkreis, der den der Gläubigen weit übersteigt. Die von Papst Johannes XXIII. am 11. April 1963 veröffentlichte Enzyklika *Pacem in Terris* ist das erste lehramtliche Dokument, das sich an «alle Menschen guten Willens» wendet.⁸ Das Konzil hat diese Formulierung in *Gaudium et spes* aufgenommen. «Diese Adresse ist», so heißt es in einer Fußnote zu *Pacem in Terris*, «nicht eine reine Formel. Sie ist begründet durch den Gegenstand, aber auch durch die Art und

Weise, wie dieser Gegenstand hier behandelt wird.»⁹ Dazu heißt es in der Einführung von Friedolin Utz: «Johannes XXIII. beginnt bei den von Gott dem Menschen in die Natur hineingelegten Rechten. Er stellt sich damit auf einen Boden, auf dem sich jeder mit ihm einigen muß, der guten Willens ist. Mit Recht konnte er darum sein Schreiben nicht nur an alle jene richten, die mit dem Apostolischen Stuhle in Frieden und Gemeinschaft leben, sondern auch «an alle Menschen guten Willens.»»¹⁰ Entscheidender Bezugspunkt ist die in Artikel 5 der Enzyklika formulierte These, dass «der Schöpfer der Welt die Ordnung ins Innere des Menschen eingeprägt» hat. Biblische Basis sind die paulinischen Ausführungen über das Gewissen als die Instanz, welche die Forderungen des Gesetzes im Menschen repräsentiert (vgl. Röm 2,15).

Mit dem Rekurs auf den guten Willen und das Gewissen wird über die Erkenntnis der Wahrheit hinaus die Rechtheit des Tuns gewürdigt. Wer human handelt, ohne sich explizit zu Christus zu bekennen, auch dem – und das ist neu – gilt das lehramtliche Schreiben von Papst Johannes XXIII. Das rechte Tun der Menschen guten Willens wird als wirksamer Ausdruck des Heilswillens Gottes verstanden, der darin seine Universalität erweist, explizit in *Lumen gentium*, Art. 16: «Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.»

V. DIE BEDEUTUNG DER TEXTE

Worauf kann der Leser der Texte sich einstellen? In welcher durch die Texte eröffneten Welt kann er sich wiederfinden? Wie sieht der Glaube, wie die Kirche aus, zu der die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils einladen? Wie kann der Leser der Texte sein Selbstverständnis auf der Basis der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils rekonstruieren? Dass er aufgrund seines Menschseins durch die Texte angesprochen werden soll, wird durch die Textualität der Aussagen und den Öffentlichkeitscharakter der Texte unterstrichen. Was also darf der Leser aufgrund der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche in ihrem Handeln erwarten?

Er darf erwarten, dass die Kirche sich ekklesiologisch als universales Heilssakrament (LG 1) versteht und verhält: «Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde kirchlich behindert oder verstellt, so wäre das verhängnisvoll. Ist doch die Kirche «gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste (!) Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen (!) Menschheit», wie es die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche «*Lumen gentium*» ausdrückte (Artikel 1)», so Gotthard Fuchs.¹¹

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem liturgischen Handeln das fördert, was zur Einheit der Christen beiträgt: Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch das liturgische Handeln der Kirche eingeschränkt, sei es durch entsprechende Bestimmungen über die Träger der Liturgie, ökumenische Feiern, interpretierende Übersetzungen oder durch andere lehramtliche und disziplinäre Maßnahmen, so wäre auch das verhängnisvoll. Hat doch «(d)as Heilige Konzil [...] sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen» (SC 1).

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem ökumenischen Handeln das fördert, was zur sichtbaren Einheit aller Getauften führt. Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch ein Nachlassen des ökumenischen Handelns der Kirche konterkariert, so stellte sich die Kirche gegen den Heilswillen Christi selbst. Hat doch *Unitatis redintegratio* über die Spaltung der einen Kirche ausgeführt: «Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.» (UR 1).

Er darf erwarten, dass die Kirche im interreligiösen Gespräch niemanden apriori vom universalen Heilswillen Gottes durch einen nur auf die Erkenntnis der Wahrheit und nicht auf das Handeln gerichteten Exklusivitätsanspruch ausschließt. Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde dadurch eingeschränkt, dass er einen sich im rechten Handeln niederschlagenden theologalen Glauben nicht auch außerhalb des kirchlich verfassten Christentums wirken könnte, als hätte Gott nicht «den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich» (DV 3) gegeben und «[o]hne Unterlaß [...] für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln (vgl. Röm 2,6–7)» (DV 3); als hätte er nicht seinen Heilswillen «viele Male und auf viele Weisen», nämlich in Wort und Tat, kundgetan, so wäre dies fatal. Hat doch *Gaudium et spes* über das Wirken des

Geistes Jesu Christi ausgeführt: «Durch seine Auferstehung zum Herrn bestellt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, schon durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch, daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen» (GS 38).

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem eschatologischen Hoffen niemanden vom universalen Heilswillen Gottes durch vorverurteilendes Urteil ausschließt. Entstände nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch eine ihm nicht entsprechende Prädestinationslehre eingeschränkt, so stellte sich die Theologie gegen den Heilswillen selbst. Hat doch das Konzil immer wieder betont, dass es dem Heilswillen Gottes entspricht, dass alle Menschen gerettet werden, auch wenn dies keineswegs als die Freiheit Gottes einschränkende Heilsgewissheit gedeutet werden darf. Es ist nur zu konsequent, es Gott zu überlassen, «alles in allem» zu werden.

Warum aber scheint es vielen Lesern, als würden gegenwärtig nur allzu oft diese Erwartungen enttäuscht? Ein Anlass und sicher auch Grund dafür mag die Erklärung *Dominus Jesus*¹² sein, mit der in den Augen nicht weniger Theologen das kirchliche Lehramt dem «Geist des Konzils» nicht gerecht geworden ist. Exemplarisch möchte ich deshalb abschließend mit wenigen, keineswegs auf Vollständigkeit abzielenden Bemerkungen in die noch laufende Debatte um *Dominus Jesus* einschalten.

VI. DEM KONZIL VERPFLICHTET: EINE ÖKUMENISCHE REFIGURATION

Es ist der theologale Glaube der Kirche, dass sich der unbedingte Heilswille Gottes geschichtlich unüberbietbar in Jesus Christus offenbart hat. Bleibt man dieser Terminologie verbunden, lassen sich vielleicht die mit der Erklärung *Dominus Jesus* entstandenen und von Jürgen Werbick markierten Probleme im ökumenischen und interreligiösen Dialog vermeiden, die durch die dort «in Anspruch genommene quantitative Logik «vollständig versus schwer defizitär»¹³ bedingt sind. Ich schließe mich dem Urteil Werbicks – «Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie»¹⁴ – an, und schlage vor, dass stattdessen besser von geschichtlicher Unüberbietbarkeit gesprochen werden sollte, wenn von der Offenbarung des unbedingten Heilswillens Gottes in Jesus Christus im interreligiösen Dialog Zeugnis abzulegen ist. Eine solche Redeweise wird dem personal-geschichtlichen Charakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus eher gerecht. Sie markiert andere Heilswege nicht als defizitär, rechnet aber damit, dass sie geschichtlich überboten worden sein könnten.

Insofern sich in der geschichtlichen Unüberbietbarkeit der Offenbarung die Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens ausdrückt, kann begründet von Universalität des Heilswillens gesprochen werden. Universalität des Heilswillens bedeutet aber weder Heilsgewissheit für den Einzelnen – der Ausgang der Geschichte ist vielmehr offen – noch ersetzt er die freie Zustimmung des Menschen. Diese kann direkt oder indirekt erfolgen. Eine direkte Bezugnahme erfolgt im expliziten Bekenntnis. Eine indirekte Bezugnahme im humanen Handeln. Durch es wird der Heilswille Gottes indirekt bezeugt. Dabei kann nicht entschieden werden, ob das handelnde Subjekt von der geschichtlichen Unüberbietbarkeit und der sich in ihr zeigenden Unbedingtheit des Heilswillens Gottes ausgeht; mit anderen Worten, ob sein Handeln sich an der durch Christi Tod und Auferstehung für den christlichen Glauben begründeten Verheißung des Lebens in Fülle orientiert. Basis für ein Leben förderndes humanes Handeln kann auch das Schöpfungshandeln Gottes sein, der Menschen guten Willens geschaffen hat, «damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5,45). In diesem Zusammenhang steht die epochale Erkenntnis des II. Vatikanischen Konzils, dass Menschenwürde und Religionsfreiheit aus dem Menschsein des Menschen und nicht aus der heilsgeschichtlichen Offenbarung heraus begründet werden müssen. So heißt es in *Dignitatis humanae*, Art. 9: «Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen» (DH 9).¹⁵ Es gibt eine humane Praxis der Liebe auch außerhalb des verfassten Christentums, die von Jesus selbst in vollkommener Weise beachtet worden ist. *Gaudium et spes*, Art. 22, unterstellt diese Praxis selbst nochmals dem Heilswillen Gottes, indem der Konzilstext allen Menschen guten Willens voll Zuversicht zuspricht, dass in ihren «Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.»

Geschichtlich unüberbietbar heißt nun aber immer auch konkret. In geschichtstheologischem Kontext hat Walter Kasper von der geoffenbarten Trinität als «konkretem Monotheismus» gesprochen. Mit dieser von Johann

Ev. Kuhn entlehnten Begrifflichkeit kann die Christologie als Konkretisierung des universalen Heilswillens Gottes verstanden werden. Aufgabe der Kirche ist es, die christologische Konkretion des Heilswillens Gottes zu verkünden und zur Einsicht in dieselbe zu führen. Wenn nach *Lumen gentium* 8 «das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes» dient, dann kann konsequenterweise analog zur christologischen Konkretion des Heilswillens Gottes von einer pneumatologisch – ekklesialen Konkretion des Heilswillens in der sichtbaren Gestalt der katholischen Kirche gesprochen werden. Medard Kehl hat in dieser Weise die Begrifflichkeit Walter Kaspers aufgenommen und auf die Kirche in ihrem institutionellen Charakter bezogen: «Die Kirche Christi ist – auf der sakramental strukturellen Ebene [...] – in der katholischen Kirche konkret verwirklicht», so interpretiert Kehl das «subsistit» aus LG 8. Und er streicht heraus: «in ihr findet sie *unter dieser Rücksicht* (Hervorhebung M.B.) ihre «konkrete Existenzform».¹⁶ Ebenso wie Walter Kasper bezieht er die Aussage von LG 8 damit auf die «sakramental-institutionelle Dimension der Kirche» und «nicht auf die existentielle Dimension gelebten Glaubens».¹⁷ Das im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Formulierungen im Dokument «Dominus Jesus» von Kehl vorgetragene Fazit lautet: «Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die «volle» Verwirklichung der Kirche Jesu Christi «nur» in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die «Vollständigkeit» der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils».¹⁸ Kehl verschweigt nicht, dass damit auf ein «Spezifikum des katholischen Kirchenverständnisses»¹⁹ abgestellt werde, welches längst nicht das formative Selbstverständnis aller Institutionen prägt, die sich als Kirche bezeichnen.

Wie dem auch sei, die Besonderheit der dem universalen Heilswillens verpflichteten Sendung der Kirche wird auf diese Weise ohne Ausschlussanspruch reformuliert werden können. Ist doch ein solcher Exklusivismus vom Gedanken des sich in Jesus Christus in geschichtlich unüberbietbarer Weise konkretisierenden Heilswillens Gottes her auch keineswegs erforderlich. Dem Gehalt nach besteht die Sendung der Kirche gemäß *Lumen gentium* darin, allen Menschen Christus als das «auf dem Antlitz der Kirche» widerscheinende «Licht der Völker» zu verkünden. Das «Antlitz der Kirche» würde geprägt sein müssen durch die unbedingt zukommende Anerkennung des Anderen, die die Herrlichkeit des Messiani-

schen in «entschiedener Bescheidenheit» widerspiegelt. Kreuzestheologisch offenbart sich die Herrlichkeit Gottes «in Gestalt ihres Gegenteils ... Da sie die Menschen nicht durch die unmittelbare Erscheinung göttlicher Herrlichkeit zur Anerkennung zwingt, sondern ihnen durch ihre Niedrigkeitsgestalt größtmögliche Freiheit ja sogar Anlass zum Ärgernis gibt, kommt es zur Offenbarung nur, wenn und indem Menschen den Glauben an sie wagen», so Michael Bongardt unter Rückgriff auf Hans Urs von Balthasar in seiner *Theologie der Offenbarung*²⁰. Allerdings ist die von ihm dieser Erkenntnis zu Grunde gelegte Einsicht in die Bedingtheit der Offenbarungsgestalt als Voraussetzung für die hoffende Anerkennung anderer Heilwege keineswegs hinreichend. Ihr gegenüber gilt es auf die geschichtliche Unüberbietbarkeit und Konkretion, in der das Unbedingte geschichtlich offenbar wurde, zu verweisen.

Klaus Hemmerle hat durch die von ihm geprägte Formel «Geben hält nicht fest, was es hat, aber enthält, was es gibt»²¹ den Anstoß dazu geliefert, die Herrlichkeit Christi in kenotischer Gestalt in ontologischen Kategorien zu reflektieren und so eine das Geheimnis der Gabe nicht erreichende Substanzontologie zu überwinden. Die Formel ließe sich folgendermaßen entschlüsseln: «Was Geben hat, das heißt sein adäquater Gehalt, ist sein Vollzug: geben. Ihn kann es nicht festhalten, ohne in sich selbst widersprüchlich zu erscheinen. Es kann sich also nicht im halten, sondern nur im geben realisieren. Wenn Geben sich gibt, enthält andererseits der Vollzug und nur der Vollzug das Geben, da es ganz in seinen Vollzug eingeht. Geben, das sich gibt, setzt das Andere formal als «Adressat» seines Sich-Gebens voraus. Das Andere des Gebens ist das von ihm Unterschiedene: Festhalten, Bestand, Selbsthabe. Dieses Andere wird im Sich-Geben des Gebens in die beziehungsstiftende Bewegung des Sich-Gebens konstitutiv einbezogen. So empfängt sich das Geben, indem es sich gibt, als Wirklichkeit des Anderen.»²² Wenn der unbedingte Heilswille Gottes darin zum Ziel kommt, dass er sich als Wirklichkeit des Anderen – «die letzte Güte und Sinnhaftigkeit seines einmaligen Daseins» (Karl Rahner)²³ – empfängt, dann wird die Kirche diesem Heilswillen nur gerecht, wenn sie bereit ist, mit theologischer Neugier auf den Anderen zuzugehen, um von ihm die eschatologische Dimension ihrer Botschaft neu zu lernen. Das war das Zweite Vatikanische Konzil.

ANMERKUNGEN

¹ O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 160.

² Vgl. zum Folgenden: M. BÖHNKE, «Weg zu Gott ohne Gott»? Zur hermeneutischen Phänomenologie der Gotteserfahrung bei Klaus Hemmerle und Paul Ricœur, in: K. HELD, TH. SÖDING

(Hg.), *Phänomenologie und Theologie* (QD 227), Freiburg – Basel – Wien 2008 (im Druck).

³ P. RICOEUR, *Nommer Dieu*, in: *Études théologiques et religieuses*, 52 (1977), 489–508; dt.: *Gott nennen*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*. Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 153–182, 156.

⁴ So referiert Jan ASSMANN eine in diesen Kontext gehörende Einsicht des Linguisten Konrad Ehlich. Vgl. DERS., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, 126. Weiter heißt es ebd. 127: »Text ist nicht jede, sondern nur diejenige sprachliche Äußerung, mit der sich auf Seiten des Sprechers ein Bedürfnis nach Überlieferung und auf Seiten des Hörers ein Bedürfnis nach Wiederaufnahme verbindet, also Äußerungen, die auf eine Art von räumlicher und/oder zeitlicher Fernwirkung hin angelegt sind und auf die man über die Distanz hinweg zurückgreift.«

⁵ P. RICOEUR, *Autobiographie intellectuelle*, in: DERS., *Réflexion faite*, Paris 1995, 9–82; dt. P. RICOEUR, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*. Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 3–78, 69 (= IA).

⁶ P. BÜHLER, »Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere«. Zur Einführung in die Hermeneutik Paul Ricœurs, in: *ThZ* 62 (2006), 399–419, bezeichnet den Aspekt der Distanz »distanciation« als Schlüssel-Begriff zum Verständnis des Werkes von Paul Ricœur.

⁷ Vgl. J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Anm. 4) 127. Assmann geht es um kulturelle Texte, die über die Distanz hinweg normative und formative Verbindlichkeit einfordern. »Formative Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und ihr identitätssicherndes Wissen.« Die Texte des II. Vatikanischen Konzils als formative Texte zu verstehen, wird dem pastoralen Anliegen des Konzils eher gerecht als ein normatives Verständnis derselben.

⁸ P. JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris. Die Friedensencyklika Papst Johannes' XXIII. über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit*. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz sowie einem Nachruf auf Papst Johannes' XXIII. von Joseph Kardinal Frings, Freiburg i. Br. 1963, 85.

⁹ Ebd.

¹⁰ F. UTZ, Einführung, in: P. JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris* (Anm. 8) 13–80, 72.

¹¹ G. FUCHS, *Eucharistische Existenz. Heilige Kommunion zwischen Kirche und Kosmos*. http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_detail_html?k_beitrag=1223843 (60. Jahrgang 20. April 2008).

¹² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom 6. August 2000 (dt. VAS 148).

¹³ J. WERBICK, *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*, in: *ZThK* 103 (2006) 77–94, 90.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. M. BÖHNKE, *Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit*, in: DERS., M. BONGARDT, G. ESSEN, J. WERBICK (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 503–526.

¹⁶ M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: *StZ* 219 (2001) 1–16, 10.

¹⁷ W. KASPER, Art. *Kirche*, in: *LThK*³, Bd. 5, 1469. Um der Gefahr einer durch eine starke Differenzierung zwischen der sakramental-institutionellen und der existentiellen Gestalt der Kirche drohenden Trennung beider Gestalten zu wehren, habe ich in Bezug auf das gesellschaftliche Gefüge der Kirche von einer geschichtlichen Konkretisierung gesprochen. Vgl. M. BÖHNKE, *Die komplexe Wirklichkeit der Kirche als pneumatologisches Problem*, in: *Cath* 61(2007) 264–278, bes. 266–268.

¹⁸ M. KEHL, *Die eine Kirche* (s. Anm. 16), 11.

¹⁹ Ebd.

²⁰ M. BONGARDT, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005, 184f.

²¹ K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Kriterien 40), Einsiedeln 1976, 47.

²² M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle* (Bonner Dogmatische Studien 33), Würzburg 2000, 58.

²³ K. RAHNER, *Heilswille Gottes, Allgemeiner*, in: *LThK*², Bd. 1, 656–664, 658.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

HEILSUNIVERSALISMUS – DIE PROVOKATION ASIENS

Spiegelt sich in den heutigen Wegen ins allgemeine Religiöse etwas wieder von dem Widerspruch, der dem Apostel Paulus in Athen entgegenschlug? Hier – auf dem Markt unbegrenzter Heilsangebote – entzündete sich die Empörung über die *eine* Heilszusage. Einzelne Wortführer werden benannt: Epikureer und Stoiker – Skeptiker gegenüber der Vielfalt des griechischen Götterhimmels. Für sie war der Himmel längst geschlossen. Die Suche nach Heil beantwortete sich für sie in der eigenen Innerlichkeit. Jeder einzelne galt ihnen als Garant für das je eigene Seelenheil. Diesen weise Gewordenen der Zeitenwende von damals gewährte der Rückzug auf das Selbst die erstrebte Freiheit. Unabhängig von allen und jeder Art Heilsversprechen der Religionen erlebten sie in der sturmfreien Innenzone den ersehnten Seelenfrieden. In sich selbst zu ruhen (*apatheia*) galt als Hochform menschlicher Selbstverwirklichung. Hier entsprang der von nichts und niemandem mehr abhängige Seelenfrieden (*galänismos*). Sich von dieser Innenachse im ruhenden Pol seiner selbst zu entfernen bedeutete, wieder in die Unruhezone peripherer Daseinsbezüge zu geraten.

In diese gefährlichen Zonen gerät der noch Abhängige, Außengesteuerte, der sich fremd Orientierende. Es gab sie weiter, die Heil versprechenden Vielfaltangebote des griechischen und des außergriechischen Götterhimmels. Wer jedoch seine Heilsuche nicht da oder dort fortsetzt, wer anspruchsvoll nach der Lösung im Ganzen trachtet, findet die Antwort in sich selbst.

Diese geradezu großzügige «Toleranz»- Haltung galt es, affektfrei auf dem religiösen Supermarkt Athens in Dialogen und in Diskursen zu bezeugen: «Erkenne dich selbst – kehre zu dir und in dich! denn das Ganze in den Teilen findest du in dir selbst.» So oder ähnlich müssen wir uns die Weisheit derer vorstellen, die ihren Unmut gegen die Botschaft des Apostels Paulus wenden. Die Begründung des universalen Heils in der datierbaren Auf-

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehr-tätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

erstehung Jesu von Nazareth ist die eigentlich Ärgernis erregende Ankündigung eines allgemein zu erreichenden individuellen Seelenfriedens. Dieses «für Alle» der österlichen neuen Wirklichkeit im «Gott-in-Christus»-Geschehen bleibt der Philosophenweisheit auf dem Areopag verschlossen. Die Sendung Jesu Christi und ihre Bestätigung im Ostergeschehen bedeutet für sie, die Vernunft des *Logos* zu verschleudern, mit ihm beliebig und unkontrollierbar zu verfahren (Act 17,18ff.). Im Mythenhimmel der eigenen Götterkulte erscheint diese Kunde bar jeder Vernünftigkeit. Ihr Spottruf gegenüber dem Osterboten Paulus «Schwätzer» (NTD, 104), «Saatkrähe» (F. Rienecker) und «Lotterbube» (M. Luther) hat diesen Hintergrund. Die apostolische Botschaft von Paulus erscheint als Kunde von einem fremden neuen Gott und damit als Verlust eines vernünftigen Gesamtentwurfs von Mensch und Welt. Die Formel für das Ganze, der Schlüssel zu Dasein und Sein, wird im Menschen selber gesucht. Die umfassende, vermeintlich ganze Wahrheit soll sich einer Perspektive entbergen, die von allen Konditionen dieses Daseins freimacht. Das Tor ins Unbedingte, der Aufbruch in die Unabhängigkeit vom Ganzen, lässt jede andere Orientierung als Rückfall in alte Abhängigkeiten erscheinen. Sie gelten als rückfällige Bindungen an Einzelereignisse im Wechsel geschichtlichen Geschehens. Sie begrenzen die mögliche Freiheit durch Bindungen an Götternamen und Kultheroen. Die eigene Weisheit gewährt philosophische Toleranz gegenüber Bindungen an das religiöse Detail.

Der «Weise», der in sich ruhend das Ganze an vielfältige Plätze durch die noch Unerleuchteten verwiesen sieht, vermag auch dem noch nicht Weisen gegenüber tolerant zu bleiben. In seiner Einsicht ruhend kann er die vielfältigen Heils- und Orientierungssuchen mit ihren pluralistischen Bindungssuchen tolerieren. So liegen auf dem Areopag Athens Spott und interessierte Neugier nahe beieinander: Die einen trieben mit dem Botschafter des Ostereignisses ihren Spott («Was will dieser Lotterbube sagen?»). Denn sie alle «Athenen ... auch die Ausländer und die sich dort gerade aufhaltenden Fremden interessierten sich für nichts anders als Neuigkeiten zu bereden oder zu vernehmen» (Act 17,21). Die anderen relativierten das Gehörte und meinten: «ein andermal mehr darüber».

Was haben Athen und Benares¹ gemeinsam?

Das Lächeln der Athener auf dem Meinungsforum «Areopag» erscheint wie eine westliche Variante der universalen Weisheit des Ostens. Indien hat sich schon sehr früh auf die Suche nach jener Einheitsschau angesichts der Vielfalt und der Gegensätze seiner religiösen Überlieferungen gemacht. Durch seine Geschichte hindurch hat dieser Subkontinent die Frage nicht aufgegeben nach der universalen Mitte, aus der sich seine bunte und spannungs-

volle ethnische und kulturelle Vielfalt speist. In ihr liegt der Mutterschoß für die Entstehung seiner umfassenden und doch so unterschiedlichen und oft gegensätzlichen Religionen: Mythische und kultische Vielfalt in den frühen Zeiten brahmanischer Stifterfiguren und ihrer heiligen Texte. Sie bestimmen bis heute das Bild der religiösen Teilwelten Indiens. Zugleich aber erhebt sich mächtig das «innere Auge», das die universale Formel für alle Teile im eigenen Seelengrunde sucht. Hier von einer allgemeinen «Mystik» des Ostens zu sprechen, verkennet das Spezifische dieser Wege ins Selbst. Inmitten der vielen Lokalheiligtümer und ihrer oft exklusiven Kulte führen sie in die frühen yogischen Disziplinen. Sie begreifen sich als Einübungen in das Ganze. Sie wollen Entdeckungen dessen sein, was das Göttliche (*brahman*) in allen Spielarten seiner äußeren welthaften Erscheinungsformen auf allen Stufen der die Sinne täuschenden Erscheinungswelt im Inneren des Menschen selber ist. Solche Schau in die Tiefe des menschlichen Selbst (*vidiṃya*) wird als «höchste Seligkeit» (*ananda*) erfahren.

Diese kaum zu erreichende Identitätserfahrung «ich bin göttlich» (*brahman*) erscheint wie ein Glückserleben für den, der über die verschiedensten Zwischenstufen den «Gipfel» erklommen hat. Von hier aus lassen sich die unterschiedlichen Höhenlagen als noch vorläufige Gestalten von Religionen und Weltanschauungen ausmachen. Sie alle haben ihre relative Berechtigung auf je unterschiedlichem Niveau. Sie sind bedingte Versuche, sich dem Göttlichen – auch in Gestalt eines Gottes – zu nähern – bedingt durch geschichtliche Entwicklungen, interreligiöse Einflüsse, ethnische kulturelle Traditionen.

Solcher Ausgriff der in ihre eigene Göttlichkeit sich versenkenden Seelenschau auf das Ganze von Wirklichkeit verbindet sich mit dem neuzeitlichen Toleranzverständnis der westlichen Welt. Was in früheren Jahrhunderten der Harmonisierung der gesellschaftlichen und religiösen Unterschiede – ja, Gegensätze – Indiens diene, wird nunmehr auf die Religionen insgesamt unter Einschluss des Christentums ausgedehnt.

Wie sah diese indische «Weltanschauung» aus, die dem späteren klassischen Systemdenken und dessen Ausgriff auf das Universale zugrunde liegt? Schon in den ältesten vedischen Texten geben mythische Überlieferungen von «heiligen Sehern» Antwort auf die Frage der Ursprünge: Woher kommen wir? Was hat diesen Kreislauf eines immerwährenden «Stirb und Werde» in Bewegung gesetzt? Dabei zeigen sich zwei charakteristische Tendenzen: Die evolutionistischen Prozesse der Gestaltwerdung gehen auf ein Prinzip zurück, das hinter den Namen der gestaltenden Götter wirksam ist. Dieses «Es» in der Vorstellung von einem sich stets bewegenden, alles Sein verändernden und bestimmenden Potential ist der bleibende Bezug. Dieses «von selbst gewordene Brahman» vereinigt in sich Entstehung und Wandel der Erscheinungswirklichkeiten. Es ist das «Universale» schlechthin. Es ist

ursprünglich; denn auch die Götter unterliegen seiner Gestaltungskraft. Der Mensch ist in seiner jetzigen Existenzweise (*atman*) «Produkt» dieser anonymen Gestaltungskraft. Ihr schreibt er zu, was sein gegenwärtiges Lebensschicksal bedingt. Sein jetziger Zustand ist die konsequente Folgeerscheinung vorangegangener «Inkarnationen». Im eigenen *atman* liegt die «Identität», die das neutrale göttliche Urprinzip über alle Stufen von Wiedergeburten bewirkt. In dieser auf einander bezogenen Funktion von Einzelseele und Allprinzip – von *atman* und von *brahman* – liegt der Universalismus Indiens begründet. Von hier aus können auch die lokalen und ethnischen oft gegensätzlichen Götterkulte – ja mit dem sich weitenden Welthorizont alle Religionen – auf diesen ihren universalen Zusammenhang zurückgeführt werden: Sie alle bleiben vordergründiger Ausdruck der unter ihrem *atman*-Zustand leidenden Seele.

Deswegen überbieten die «mystischen» Wege die Heilssuche im lokalen Tempeldienst. Der Blick wendet sich vom partikularen Opfer und Gebet vor diesem oder jenem Altar hin in das dem nach Vereinigung mit dem universalen Urprinzip sich sehnenden eigenen Selbst.

Was heute im Neuhinduismus als interreligiöse Toleranz im Dialog der Religionen verstanden wird, hat seine Wurzeln in dieser indischen Supervision konkreter Götterdienste und ihrer regionalen Kulttraditionen. Sie erscheinen als die noch unerleuchteten Vorstufen im Prozess einer Selbstvervollkommnung, der ihrer nicht mehr bedarf. «Der Atman ... ist die subtile Essenz von allem Existierenden. Dabei wird betont, dass alle wichtigen Größen und Potenzen in der phänomenalen Welt einschließlich der Götter wesentlich Manifestationen des einen großen Weltatmans sind.»² Menschliches Ich und das Wesen des Universums sind im Grunde eines. Trennendes und Unterschiedenes gilt es in einem körperlichen, geistigen und seelischen Exerzitium in solche Universalschau einzuüben. Sich selbst im Zusammenhang des großen Ganzen zu entdecken, darin gipfelt indische «Erlösungslehre». Schon dieser Begriff ist eine Lehnbezeichnung, die von Hause aus die christliche Heilsgeschichte voraussetzt. Er wird aber durchgängig in den Auslegungen der neuhinduistischen Denker für diese in der Beziehung von Atman und Brahman zu entdeckende Perspektivenkorrektur eingesetzt. Wenn in diesem Zusammenhang von «Glauben», von «Gnadenakten» oder von «Befreiung» gesprochen wird, handelt es sich um eine Übertragung von in der trinitarischen Gottesoffenbarung beheimateten personalen Begriffen auf ein diese Personenbezüge gerade aufhebendes Identitätserleben. Eben das ist der Fall in den heute den Menschen des Westens einladenden Darlegungen hinduistisch-religiöser Wegweisungen.

Mit diesem «Paradigmenwechsel» haben wir den Schritt von den vedischen und upanischadischen Quellen und ihren indischen religiösen Grunderfahrungen hin zu unseren modernen Gesprächspartnern im Dialog mit dem Osten vollzogen. Ihre Einflussbereiche sind in unserer Gesellschaft deutlich.

Sie betreffen das ganze Spektrum der Werbungen von den verschiedenen Yoga- und Zen-Kursen bis zu den unterschiedlichsten auf östliche Grundlagen sich berufenden autogenen Eigenentlastungen und Fitnessübungen. Einkehr in die Tiefenschichten des Selbst und Ausblendung aller die Person betreffenden Außenbeziehungen stehen im Zentrum dieser unter sich wieder unterschiedlichen Praktiken. In der bunten Weltanschauungspalette eines «neuen Zeitalters» (*new age*) meldet sich der nachchristliche, seines Gottesbezuges verlustig gegangene Mensch zu Wort. Beziehungslos auf sich selbst zurückgeworfen hält er als der neu Suchende Ausschau nach dem größeren Zusammenhang. Das Universale in sich selbst entdecken, Integration in «das Ganze» erscheint jetzt als neue Geborgenheit und Beheimatung. Die eigene Stillstellung ist Teil einer universalen «Harmonie». In dieser Art «Transzendenz»-Erfahrung wird erkennbar, dass die neuen Befreiungswege nicht allein methodisch ihre Wurzeln in den Religionen des Ostens haben: Die Wege, die ins autonome Selbst weisen, führen zugleich in die heteronomen Abhängigkeiten kosmischer, universaler Kausalitäten. Es bleibt nicht bei der Einkehr in die eigene Tiefe in letzter Unabhängigkeit von allen Außenbezügen. Ohne seinen Schöpfer kennen zu wollen, kehrt sich die ungeteilte Sehnsucht nach letzter Zugehörigkeit und Beheimatung meines Ichs zur namenlosen Alleinheit des Kreatürlichen. Der abhanden gekommene, dann auch aufgekündigte natürliche Bezug zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer sucht sich die neue Geborgenheit in der Unendlichkeit alles Geschaffenen.

Das sich selbst im tiefsten Seelengrunde als «frei» erfahrende Individuum sucht neue Bezüge und «Geborgenheit» in einem es umfassenden Ganzen des Seins. Dieses Ganze jedoch bleibt mächtig als ein universales Regelwerk. Hier walten das Schicksal bestimmende umgreifende Gesetze.

Die Wurzeln solchen modernen «kosmischen Bewusstseins» lassen sich in die indischen und asiatischen Weltanschauungssysteme verfolgen. In ihnen sucht die meditative Einkehr des eigenen Atman in seine göttliche Brahman-Natur Zuflucht in der Mitte als dem ruhendem Pol aller peripheren Kreisbewegungen. Dafür steht das Symbol des unendlich sich bewegenden *samsara*-Rades und seiner Achse als Zielpunkt des Zur-Ruhe-Kommens.

Was verbindet die beiden Anschauungen – das individuelle Schicksal und das universale kosmische Geschehen? Es ist die «Geschlossenheit des Geschehens», das als eine kausale universale Vernetzung beides umfasst. Es geht nicht um die Würde und die Einzigartigkeit der menschlichen Person, sondern um eine notwendige Daseinsweise, die sich aus dem Regelsystem des Wiedergeborenwerdens ergibt. Annahme und Bewährung dieser meiner Daseinsweise sind gefordert. Der geregelten individuellen Wiederkehr entspricht der nach kosmischen Wiederkehrgesetzen sich gestaltende endlose universale Kreislauf (*samsara*).

In diesem universalistischen Deutungsrahmen bleibt für ein einmaliges geschichtliches Geschehen und für personale Einzigartigkeit kein Raum.³ Weil ich meines Ursprungs als dieses bestimmte Geschöpf nicht gewiss bin und die Zukunft als zyklische Wiederkehr keine Endgültigkeit kennt, entbehrt auch die Geschichte einer letzten Sinngebung. «Nach so vielen Perioden einer Entwicklung durch Weltzeitalter hindurch ist es schwierig, noch Platz zu schaffen für einen Fortschritt des Ganzen. Wir sind versucht, die Vorstellung eines Fortschritts überhaupt fallen zu lassen, wenn uns gesagt wird, dass dieser Fortschritt lediglich innerhalb einer sich wiederholenden Bewegung geschieht und bloß der Auftakt ist zu einer letztlich unausweichlichen Abwärtskurve. Denn es ist schwer gegen das Gefühl anzugehen, dass letztlich doch alles umsonst ist, wenn dieses Gefühl der Vorstellung entspringt, dass du nach allem, was geschehen ist, wieder dorthin zurückkehrst, wo du angefangen hast. Das gilt auch dann, wenn es erst nach einigen Millionen Jahren soweit ist.»⁴

Abschiede und neue Deutungen

Auf diesem Hintergrund erst wird deutlich, welche Umbrüche in den neuzeitlichen Ausdeutungen der östlichen Weltanschauungen und Religionen Platz gegriffen haben. Das geistige Erbe wird dabei nach Maßgabe der neuen, ganz anderen Erfahrungen von moderner Welt und eigener Existenz radikal umgedeutet. Bei diesen hochbeachtlichen Leistungen «moderner» Vordenker Asiens hat die Begegnung mit dem Christentum und die Auseinandersetzung mit den von ihm mitbestimmten Denkweisen eine entscheidende Rolle gespielt. Die Impulse aus dieser Begegnung werden voll aufgenommen und im Sinne eigener Identitätswahrung fruchtbar gemacht. Hier vernehmen wir den durchgehenden *cantus firmus*, der die veränderten Botschaften neuhinduistischer und neubuddhistischer aber auch anderer asiatischer Religionen bestimmt. Am deutlichsten wird der daraus abgeleitete multireligiöse Universalanspruch des heutigen Hinduismus bei dem Begründer der weltweit vertretenen Ramakrishna-Mission Swami Niklihananda. In diesem Gesamtsystem erscheinen die Weltreligionen insgesamt als Derivate der monistisch-mystischen Einheitsschau: «Der Hinduismus ... ist ein wachsender Organismus, der ständig durch neue Wahrheiten und Erfahrungen lebender Männer und Frauen bereichert, in seiner Lebendigkeit erhalten und vor der Erstarrung in leblose Dogmen bewahrt wird.» – «Der Hinduismus hat diese Unterschiede in ein einziges, umfassendes religiös-philosophisches System gebracht, dessen Grundprinzip die Einheit in der Vielfalt ist ... eine Synthese vieler Religionen.» – «Krishna, Buddha, Christus und die anderen Inkarnationen Gottes sind Wellen in dem Meer Sein-Erkenntnis-Seligkeit ... Alle empfangen ihre Botschaft aus *einer* Quelle.»⁵

Den Startschuss für diese Entwicklungen gab das Auftreten des Hindumönches Svami Vivekananda (1862–1902) auf der Gründungsversammlung des Parlaments der Religionen 1893 im Zusammenhang der Weltausstellung in Chicago. Er übernimmt die bei Artur Schopenhauer zuerst sich findende Umdeutung der alten upanischadischen Einheitsformel (*tat tvam asi* – «Du bist Es») als Begründung einer universalen Ethik der Mitmenschlichkeit. Aus der mystischen Entzugsformel des sich Versenkens in das namenlose All-Eine wird jetzt die umfassendere Begründung für die Nächstenliebe. Was der deutsche Philosoph in seiner Vorliebe für den hinduistischen Monismus als Voraussetzung für eine universal gültige Ethik des gemeinsamen Wollens umdeutet, inspiriert fortan die Reformdenker in Indien und in anderen asiatischen Traditionen. Paul Hacker, dem Münsteraner Indologen, kommt das Verdienst zu, diesen Zusammenhang untersucht und seine Berechtigung widerlegt zu haben.⁶

Denker wie Sarvepalli Radhakrishnan, Mahatma Gandhi, Sri Aurobindo, um nur die bekanntesten zu nennen, verstärken diesen Chor der neuen Botschaften aus dem Osten. «Die Hinduphilosophie glaubt an eine Entfaltung unserer Gotteserkenntnis. Wir müssen unsere Begriffe von Gott beständig verändern, bis wir alle Begriffe überwinden ... Der Weise findet Gott in der Tiefe seines Selbst».⁷ Was war geschehen? Der universale Deutungsanspruch der indischen Weltanschauung wird mit Hilfe christlich-westlicher Inhalte aktualisiert und als die eigentliche und umfassendere *philosophia perennis* in Geltung gesetzt. An die Stelle der zyklischen Wiederkehr rückt die ethisch verpflichtende geschichtliche Verantwortung. Der einzelne erhält seine Würde als diese einzigartige Person.⁸ Das alte *ahimsa*-Gebot der Meidung fremder *karman*-Verletzungen jedweden Seins wird in den Rang eines höchsten ethischen Verhaltens erhoben. Von jetzt ab gilt es als die Grundlage auch für das christliche Liebesgebot. «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst» erscheint nur noch als eine ins Persönliche verkürzte Beziehung dieser alles Sein verbindenden Zusammengehörigkeit. Aus der neuen, umgedeuteten Beinhaltung des von Hause aus quietistischen Rückzuges auf den individuellen *atman* werden jetzt Tugenden wie Opferbereitschaft und allgemeine mitmenschliche Pflichten abgeleitet. Das soziale Verhalten wird seiner Begrenzung auf die Verwandtschaft und auf die Abstammung (Kasten, Subkasten, Großfamilien) enthoben. In den von westlicher Vorherrschaft freien Nationalstaaten wird es ausgelegt für die *Great Society* und in den Rang eines weltweiten Humanitätsethos erhoben. Die Botschaft der Bergpredigt, ihrem Christusbezug entzogen, wird zum Maßstab einer neuen hinduistischen Universalethik.

In den sich säkular orientierenden Gesellschaften des Westens finden diese Botschaften jetzt Gehör. Sie bieten sich an als eine neue Orientierung für eine universale Ethik der Menschheit, die keiner bestimmten religiösen

Glaubensinhalte mehr bedarf. Die Nächstenschaft stiftende Offenbarung im Sohne Gottes, aus der Bruderschaft und darüber hinaus Nächstensein erwächst, erscheint integriert in einen davon abgelösten größeren Zusammenhang. Von der Begegnung mit dem Bild vom neuen Menschen in Christus ausgelöst, wird dieses nun als ein hochwertiger Beitrag betrachtet und der eigenen umfassenderen Universalschau eingegliedert.

Wie aber kann sich unter diesen Umständen die weitere geistig-geistliche Begegnung und Auseinandersetzung von christlicher Wahrheit und diesem neuen östlichen Deutungsanspruch vollziehen? Es wird nicht anders gehen können, als dass die wahre Universalität des Christusereignisses gegen alle sie relativierende Einbeziehung neu in den Blick kommt. Wahrheitsfeindlich ist nicht allein der Widerspruch, sondern Platzanweisungen und Denkweisen, die sie ihrer universalen Geltung entheben. So ermutigend die neuen Themenkataloge sind, die Ost und West heute auf ihren Agenden zusammenführen, so deutlich muss danach gefragt werden, was dieser Suche nach der neuen Menschheit als ihre Bestimmung und Berufung zugrunde liegt. Die bleibende Wahrheit der Christusbotschaft «für Alle» lässt sich nicht als das Partikulare im Spektrum sich mit ihrer Hilfe universal orientierender fremder religiöser Botschaften unter einen falschen «Scheffel» stellen. Die Geschichte der Begegnungen zwischen der westlichen und der östlichen Welt zeigt, welche Dynamik und verändernde neue Wirklichkeit von ihr auszugehen vermag. Nun gilt es, sie aus den «babylonischen Knechtschaften» der sie verortenden und relativierenden neuen Universalansprüche wieder frei zu setzen.

«Die Fülle alles Göttlichen leibhaft»

In dieser Hinsicht befinden wir uns auf einem neuen «Areopag». Auf ihm wiederholt sich bei allen Erweiterungen und inhaltlich anders begründeten Universalansprüchen die alte paulinische Herausforderung.

Jetzt stellt es sich heraus: Die nach Weisheit strebenden Philosophen in Athen verkennen und verspotten die Botschaft vom fleischgewordenen Logos Gottes. Sie bleiben damit selber solche, die sich mit abkünftigen Teilwahrheiten des ganzen göttlichen Logos bescheiden. Die an den Apostel dieser Botschaft sich richtende Geringschätzung («Logosverschleuderer») – ziehen sie damit selber auf sich.

Die asiatischen Hoffnungshorizonte sind auf andere Weise Wege des Selbst zu sich und über sich hinaus. So begegnen sie sich beide je auf ihre Weise als die nach einem neuen Menschsein Strebenden: als die nach der Wahrheit im Logos suchenden Griechen oder als die im Allsein sich beheimatenden Inder. Auf Wegen ins Geschöpfliche bewegen sie sich damit beide. An der universale Gültigkeit begründenden Botschaft von Ostern

scheiden sich darum die Geister: Der Menschen Sehnsucht nach der Überwindung von Leiden, Vergänglichkeit und Tod bedarf nicht länger mehr einer Zuflucht zu sich selbst und seiner Aufhebung in einem verborgenen Ganzen. Die Suche nach Erlösung aus den Bedingungen, denen dieses Leben unterliegt, braucht nicht mehr in dem neuen Bewußtsein aufgehoben zu werden, selber Teil eines größeren Ganzen zu sein. An die Stelle einer Heilssuche in der Anonymität alles Geschaffenen, tritt das Heil in der Zuwendung des Schöpfers im Mensch gewordenen Sohn.

Das Unendliche im Endlichen, das Zeitlose in der Geschichte, das Anonyme in einem einzigen Namen, der Ursprung als Gegenwart – Gott als Mensch. Nicht mehr Sein an sich, sondern der Schöpfer in der Gestalt des erlösenden Sohnes lässt individuelles Sein zur Person werden. Der mein Personsein begründende Menschgewordene ist der wahrhaft «Universale». In diese seine Nähe wird von ihm auch das Ferne eingeholt, durch ihn, den Gott «zum Erben des Alls (*panton*)» eingesetzt und durch den er die Welt (die Weltzeitalter, die Äonen) geschaffen hat»,⁹ Das Universum und sein Ursprungsgeheimnis gründen in ihm. Der Chor der ersten Zeugen der mit Ostern und Pfingsten angebrochenen neuen Weltzeit (*aion*) ist darin eindeutig. In ihm, dem «vor allem Erschaffenen Erstgeborenen», ist der unsichtbare Gott wahrnehmbar und ansichtig geworden.¹⁰ In ihm, seinem «Ebenbild» (*eikon*), ist «das All (*ta panta*) in den Himmeln und auf der Erde» erschaffen worden. Gott hat sich darin als Gott erwiesen und «seine Kraft (*energeia*) und seine mächtige Stärke» bezeugt, indem er «Christus von den Toten erweckt hat», und «ihm alles (*panta*) unter seine Füße gelegt hat.»¹¹ Nicht das Umgekehrte gilt mehr: als ob die Vielfalt göttlicher Namen und Wegsuchen in einem für immer Namenlosen enden.¹² Die Ausdehnung religiöser Perspektiven in die kosmische, universale Dimension haben Griechenland und Asien jeweils auf ihre Weise vorbereitet. Damit sich aber das Menschsein in seiner Einzigartigkeit und in seinem geschöpflichen Personenwert darin nicht auflöste, dazu bedurfte es der göttlichen Selbstkundgabe in der Sendung des Sohnes. Das «für alle» und das «in allem» hat darin seinen Zusammenhang gefunden. Die Person und der Kosmos werden versöhnt. Sie gehören von nun an zusammen. Unser «Ich» verliert seine gefährliche individualistische Isolation. Die Ausflucht ins Kosmische muss nicht mehr die Würde des Menschen, dieses bestimmten und einzigartigen aufheben.

Mit ihren Ausblicken auf das «Ganze» haben Athen und Benares Auslegungshilfen bereit gestellt für das in Jesus Christus Offenbargewordene. Der Nazarener und der Pantokrator gehören zusammen. Die Enthüllung des Geheimnisses des alles Umfassenden trägt diesen bestimmten Namen Jesus Christus. Durch ihn wird auch der Mensch zum Namensträger. Als solcher vermag er zu lieben und geliebt zu werden; denn er ist Teil dessen,

der ihn zuerst geliebt hat. So verliert sich die Liebe nicht im Universalen. Das Universale entlässt den neuen, wahren Menschen nicht mehr in ein namenloses All-Eins-Sein. Er bleibt «Mensch im Kosmos». Auf welche Weise sind sie beide geeint worden?

«Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen ... Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich ... Wirklich ist das Christentum in erster Linie durch die Weite der spontanen Bewegung, die es innerhalb der Menschheit hervorbringen konnte.»¹³

Der österliche Sieg weist ihn aus: «In ihm ist die Fülle alles Göttlichen leibhaft geworden.»¹⁴ Er macht den wahren Universalismus der «umfassenden Ganzheit Gottes»¹⁵ und damit auch das Verborgene eines jeden Monismus offenkundig.

So stehen sie alle noch im Vorraum dieser österlichen Kundgabe seiner umfassenden göttlichen Seinsfülle: die nach Weisheit suchenden Denker Athens und die in das Namenlose sich aufhebenden Frommen von Benares.

ANMERKUNGEN

¹ Benares, Pilgerort am heiligen Fluss Ganges («Mutter Indiens»), ist bis heute das Ziel von Anhängern verschiedener indischer Kulte und Heilswege. In seinem «Wildpark» erfuhr Gautama seine Erleuchtung als Buddha.

² J. GONDA, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, S. 202.

³ «Geschichtliche Bestandsaufnahmen ... hat die indische Tradition nicht hervorgebracht. ... Diese ungeschichtliche Weise der Selbstdarstellung wirkt ... auch im modernen hinduistischen Denken und Selbstverständnis noch nach. Der geschichtlichen Herausforderung durch Europa begegnet Indien mit seinen ins Zeit- und Geschichtslose projizierten Schemata der Konkurrenz und des Inklusivismus, in der Weise freilich, dass diese Schemata, die von der Tradition durchweg innerhalb des indischen Bezugfeldes entwickelt und angewandt wurden, nunmehr extrapoliert und universalisiert (Sp. v. m.) werden.» (W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, S. 426f.).

⁴ P. DEVANANDAN, *The Concept of Maya*, London 1950. Calcutta 1954, S. 221.

⁵ *Der Hinduismus*, Berlin 1960, S. 17, 20, 177.

⁶ P. HACKER, *Schopenhauer und die Ethik der Neuhinduismus*. In: «Saeculum» XII, H. 4, Jrg. 1961, S. 366-399. «Die Anerkennung einer relativen Gültigkeit in den fremden Weltanschauungen bedeutet nicht nur, dass man diese abwertet, sondern indem man sie in Beziehung zum eigenen Standpunkt setzt, will man sie in dessen Licht rücken, damit sie wie spiegelnde Körper den Glanz des im Mittelpunkt gedachten monistischen Dogmas zurückstrahlend erhöhen» (P. HACKER, *Kleine Schriften*. Hg. v. L. Schmithausen. Wiesbaden 1978, S. 386).

⁷ S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, S. 29f.

⁸ So undefinierbar der Vorgang der «zweiten Geburt» (*dvitīyam janma*) auch ist, er bewirkt die «vollkommene Erneuerung der ganzen Natur des Menschen» (S. RADHAKRISHNAN, *Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959, S. 147. Dazu das Kapitel «Der neue Mensch» in H. BÜRKLE, *Dialog mit dem Osten – S. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Welt-sendung*, Stuttgart 1965, S. 211ff.)

⁹ Hebr 1,2.

¹⁰ Kol 1,15ff.

¹¹ Eph 1,20, 22.

¹² Solche universale Wegsuche in den Grenzbereichen des Geschöpflichen hat H. SCHLIER in Bezug auf die antike Gnosis auf den Punkt gebracht. Er spricht von einer «Apotheose des Menschen», bei der der Mensch «sein Gottsein in seinem Selbstbewusstsein hat und gewinnt.» (*Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1967, S. 111).

¹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 290f.

¹⁴ Kol 2,9.

¹⁵ Eph 3,19.

HANSJÜRGEN VERWEYEN · FREIBURG

WAS IST DIE HÖLLE?

Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars

1. Eine theologische Mutprobe

Die Art und Weise, wie Hans Urs von Balthasar in einem 1957 erschienenen Beitrag die Frage nach der «ewigen Verdammnis» anging, stellte damals noch ein Wagnis dar¹. Kaum jemand zuvor hatte mit solcher Deutlichkeit die seit Augustinus wie ein Damoklesschwert über der Christenheit schwebende «Lehre» in Frage gestellt, daß im Jenseits die Hölle als der für die große Mehrheit der Menschen zu erwartende ewige Aufenthaltsort bereit stehe. Von da ab, so sagte von Balthasar, sei für nahezu die gesamte theologische Tradition nicht mehr Christus, der Erlöserrichter, das Alpha und Omega, sondern es werde über den doppelten Gerichtsausgang wie über einen wißbaren Gegenstand verfügt. Dabei muß der Glaube «notwendig zu einem intellektuellen, neutralen Akt werden, der indifferent Heils- wie Unheilswahrheiten umfaßt, und somit *nur* dort, wo er sich auf eine Heilswahrheit richtet, die Liebe und Hoffnung und das Vertrauen miteinschließen kann. Damit hängt auch ein seltsam verkümmelter Hoffnungsbegriff aufs engste zusammen, da es nun gegen den Glauben zu sein scheint, auf die Rettung aller Menschen zu hoffen»².

Für von Balthasar war das Bemühen um eine Neuorientierung der Eschatologie von Anfang an ein zentraler Punkt seines Schaffens³. Die kritische Frage nach der «Ewigkeit» der Hölle konnte er schließlich in einer völlig neuen Dimension erschließen, weil er sie konsequent von einer trinitarischen Auslegung des Schreis der Gottverlassenheit Jesu anging. Die wichtigsten Aussagen dazu finden sich im dritten und vierten Band seiner «Theodramatik», aus denen zunächst einige Passagen in Erinnerung gerufen werden sollen.

HANSJÜRGEN VERWEYEN, geb. 1936 in Bonn; Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Germanistik; Promotion 1969 bei Joseph Ratzinger, Habilitation 1974; 1967-75 Assistant Professor an der University of Notre Dame, Indiana USA; 1975-84 Professor für kath. Theologie an der Universität Gesamthochschule Essen; 1984-2004 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i.Br.

«Man kann in jedem Tod einen Weltuntergang sehen, weil nicht nur des Menschen eigene (Um-)Welt für ihn einstürzt, sondern der ganze Horizont des Seins, von dem her es für ihn allererst Sein und Sinn gab. [...] Für den Sohn Gottes dagegen ist dieser Horizont der Vater, von dem er im Heiligen Geist immerfort unmittelbar lebt und in ewiger Liebe seine Sendung erhält. [...] Am Kreuz hat das immerwährende Verhältnis den Modus der Verlassenheit durch den Vater angenommen und damit den einer nicht überholbaren Verlorenheit des Sohnes, so daß für ihn ein Horizont von Sein und Sinn versinkt, wie kein gewöhnliches Geschöpf ihn besitzen und verlieren kann»⁴.

Auf diesem Hintergrund wendet sich von Balthasar dann der alten Frage zu, ob nicht der Mensch selbst sich eine ewige Verdammnis zuziehen kann, weil Gott seine geschöpfliche Freiheit respektieren muß: «Ist die menschliche Freiheit nicht absolut genug, dem vollkommenen Ja Gottes endgültig zu widerstehen und sich in eine selbstgenügsame Einsamkeit zu verschließen? Hier wäre vielleicht zu erwägen, daß Gott den Neinsager sicherlich nicht durch seine Allmacht überwältigt, seine Verslossenheit gleichsam gewalttätig aufknackt, daß aber der in Ohnmacht rein auf sich selbst Bezogene doch wohl nicht umhin kann, einen noch Ohnmächtigeren «neben» sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. Er hat seine Wette nicht gewonnen, gleichsam eine Gegen-Absolutheit gegen Gott aufrichten zu können [...]. Wir können uns diese Erfahrung einer überholten, besiegten Absolutheit «von unten» nicht näher ausmalen. Aber sie kann uns doch zu einer umfassenden Hoffnung für alle berechtigen»⁵.

Die «Theodramatik» von Balthasars erschien allerdings zu einer Zeit, als es bereits immer schwerer wurde, die Intensität dieser Theologie an eine neue, in eine «affluent society» hineingewachsene Generation von Christen zu vermitteln. Die meisten von ihnen waren zwar noch «auf den Namen des Herrn Jesus getauft» (vgl. Apg 19,5). Waren sie aber tief genug «in seinen Tod hineingetaucht» worden (vgl. Röm 6,3), um dem Geheimnis dieses Todes nachspüren zu können? Die Annahme der Nichtexistenz einer ewigen Hölle lag den meisten näher als der Gedanke, es könnte sie allen Ernstes geben. Von Balthasar war in den Augen vieler (zusammen mit Joseph Ratzinger) nach schätzenswert avantgardistischen Anfängen in die Liga der harten Verteidiger überholter Dogmen übergewechselt.

Damit brach nun aber auch «von rechts» eine wachsende Kritik über von Balthasar herein. War er mit seiner Nähe zur amtlich verurteilten Lehre von der «Apokatastasis», der Rettung wirklich aller Menschen, manchen vielleicht Anlaß zum Abfall vom kirchlichen Dogma gewesen? In seinem Büchlein: «Was dürfen wir hoffen?»⁶ stellt er sich dieser wiedererstarkenden Front, an der er in jüngeren Jahren oft genug gestanden hatte. Man glaubt sogar so etwas wie eine kaum verborgene Erleichterung über diesen erneuten

Wandel der Dinge spüren zu können, wenn er schreibt: «Nun gut, wenn ich von der linken Sippe als hoffnungslos konservativ abgetan bin, dann kenne ich fortan den Misthaufen, auf den ich von der rechten abgeladen werde»⁷.

2. Die Höllenfrage als Problem der aktuellen Weltpolitik

Seit Beginn dieses Jahrtausends, genauer gesagt: seit dem 11. September 2001, ist die Frage nach einer ewigen Hölle nicht mehr bloß ein Problem für spitzfindige Dogmatiker oder für solche Christen, die mittelalterliche Ängste noch nicht hinter sich gelassen haben. Sie muß nun auch und vor allem angesichts einer völlig neuen Situation aus einer ungewohnten Perspektive angegangen werden. Um diese Perspektive zu gewinnen, bedarf es zunächst eines Blicks weit zurück: bis in die Zeit, als apokalyptische Vorstellungen in den Glauben Israels eindrangten.

2.1. Das Eindringen der Apokalyptik in den Glauben Israels

a. Die in Gen 6-9 erzählte Sintflutgeschichte endet mit der festen Zusage Gottes an Noach, auch bei noch so großer Verstrickung der Menschen in Sünde keine weitere Chaosflut mehr über Mensch und Tier kommen zu lassen. Sein Ja zu dieser von ihm geschaffenen Erde und ihren Bewohnern ist unerschütterlich. Dem Grundgedanken apokalyptischer Theologie zufolge ist hingegen die gegenwärtige Welt unheilbar verdorben. Gott wird an ihre Stelle einen neuen Himmel und eine neue Erde setzen. Damit wird erstmals der Wunsch nach einer besseren Alternative zu dieser unserer Welt laut, einer Welt, deren Ordnung Gott durch das Wort seiner Allmacht geschaffen und die er durch das im Noachbund ergangene Wort seiner Treue als bleibenden Ort seiner Geschichte mit den Menschen bekräftigt hat.

b. Aus dem zunächst *zeitlich* gedachten Gegensatz zwischen der verfallenen jetzigen und der zukünftigen heilen Welt entwickelte sich die Lehre von einem unüberbrückbaren Abgrund zwischen Himmel und Hölle in der *jenseitigen Welt selbst*. Dem Ahnenkult zufolge bestehen im Reich der Verstorbenen die früheren Rangunterschiede fort. Die Durchsetzung des Jahweglaubens hatte aus der Welt der Toten gleichsam eine «klassenlose Gesellschaft» gemacht. Mit dem Aufkommen der Apokalyptik verlor nun dieses gesamte Schattenreich der Scheol sehr bald an Bedeutung gegenüber dem Bereich der «Gehenna». Die Vorstellungen von einer Unterwelt wurden schließlich durch die Lehre von der Hölle mit ihrem nie verlöschenden Feuer völlig verdrängt. Dieser der Apokalyptik entstammende Dualismus ist im Grunde noch schroffer als etwa der des Gnostizismus oder des

(Neu-)Platonismus. In deren Horizont wird nur die *schlechte*, materielle Welt dem Reich des Geistes entgegengesetzt und schließlich gänzlich abgestoßen. Infolge der apokalyptischen Theologie hingegen kommt es in den monotheistischen Religionen zu der größtdenkbaren Kluft zwischen den Guten und den unbekehrbar und unrettbar *Bösen*.

c. Insbesondere dieses Erbstück der Apokalyptik belastet den Glauben mit einem Hang zur Inhumanität, wie er sich meines Wissens religionsgeschichtlich sonst nicht mehr findet. Wer grundsätzlich mit einem von Gott eingerichteten Ort für die wegen ihrer Bosheit auf immer Verstoßenen rechnen muß, kommt leicht auf den Gedanken, in hier und jetzt begegnenden Menschen sichere Kandidaten für jenen endzeitlichen Ort ausmachen zu können und sie dementsprechend behandeln zu dürfen. Gott nimmt die Züge eines Herrschers an, zu dessen Gerechtigkeit es gehört, eine bestimmte Zahl seiner Geschöpfe – der christlichen Tradition zufolge sogar deren Mehrzahl – ewigen Qualen zu überlassen. Scheinen damit nicht menschliche Gewaltmaßnahmen gegen Ungerechte wenigstens grundsätzlich durch das göttliche Ja zur Höllenfolter legitimiert?

d. Die Entzauberung des Totenreiches durch den Jahweglauben führte im Horizont des Monotheismus Israels auf die Dauer zu einem unausweichlichen Problem. Schon infolge des Verlusts der Geborgenheit in Stammes- und Sippenverbänden während des Babylonischen Exils war die Frage wachgeworden, was die Gott Wohlgefälligen denn nach dem Tode erwarte. Sollte sie auf ewig das gleiche Schicksal treffen wie die Ungerechten? Eine klar entschiedene Antwort auf diese Frage gibt erst der Glaube an eine künftige *Auferstehung*, wie er in der Prophetie Daniels (12,2f) und dann besonders eindrücklich im Zweiten Makkabäerbuch (Kap. 7) bezeugt ist – Schriften, die in einer politischen Situation entstanden, die den Einsatz für das göttliche Gesetz zu einer lebensgefährlichen Sache machte.

In seinem positiven Kern verfällt dieser Auferstehungsglaube nicht dem Projektionsverdacht Feuerbachs, demzufolge jeder, der meint, «eine besondere Existenz für sich noch im Rückhalt haben» zu müssen, sein eigentliches Sein nicht als «Sein für Andere» verstanden hat⁸. Denn gerade derjenige, der seine Existenz vorbehaltlos im Sein für Andere aufs Spiel gesetzt hat, läßt doch immer wieder die Frage wach werden, die bei Feuerbach und seinen Nachfahren unbeantwortet bleibt: Bekommt der Sieg der Gewalttätigen und Rücksichtslosen, gegen die der Recht und Gerechtigkeit Verteidigende unter Einsatz seines ganzen Lebens kämpft, durch den alles gleichmachenden Tod nicht geradezu eine rechtliche Sanktion? Wie kann jemand, der sich auf unbedingte Solidarität verpflichtet weiß, glauben, daß auch diejenigen dem allgemeinen Schutt der Geschichte preisgegeben sind, die für die Verwirklichung ebendieser Solidarität ihr Leben hingegeben haben?

Dieser positive Kern des Auferstehungsglaubens wird nun allerdings, wie sich aus den frühjüdischen Quellen erkennen läßt, schon in den Anfängen durch Motive überlagert, die ihn durchaus projektionsverdächtig und vor allem zur Funktionalisierung für sehr zweifelhafte Ziele tauglich machen.

2.2. *Die Suggestivkraft frühjüdischer Märtyrerberichte*

Der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes hatte in den Jahren 169-167 v. Chr. Jerusalem verwüstet und das Tempelheiligtum auf eine bisher nie dagewesene Weise entweiht. Als Folge davon entbrannte ein fast dreihundert Jahre lang immer wieder aufflammender Kampf um die Erneuerung des Tempelkults und die Wiedererrichtung des davidischen Reiches. Erst 70 bzw. 135 n.Chr. fand dieser Kampf seinen gewaltsamen Abschluß: durch den endgültigen Sieg der Römer über die jüdischen Bewohner von Palästina.

Auf diesem Hintergrund ist das Zweite Makkabäerbuch zu lesen, das zwischen 124 und 63 v. Chr. entstand. Im siebten Kapitel dieser Schrift wird eindrucksvoll über das Martyrium der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter berichtet. Die Märtyrer haben ihr Leben uneingeschränkt Gott geweiht. Was sie zum Ertragen auch noch der schwersten Folter befähigt, ist die Erwartung der Auferweckung zum ewigen Leben als Lohn für ihre unerschütterliche Frömmigkeit. Ihr Heldentum wird durch eine sorgfältig gezeichnete Negativfolie unterstrichen: König Antiochus IV. selbst nahm der Erzählung zufolge die Folterung vor. Schon jetzt als Ausgeburt aller gottfeindlichen Mächte geltend, war er hervorragend zur religiösen Legitimation der militärischen Maßnahmen der Makkabäer bzw. Hasmonäer geeignet.

Diese Negativfolie erhält verschärfte Konturen durch eine detaillierte Ausmalung der Folterqualen. Zumindest der zeitgenössische Leser konnte kaum umhin, den gegen ihren Peiniger ausgestoßenen Schmähungen und Drohungen der Brüder spontan seine Zustimmung zu geben: Ja, hier handelt es sich in der Tat um den Gottlosesten der Gottlosen, der im zukünftigen Gericht die verdiente Strafe erleiden wird. Zustimmung fand sicher auch das Gebet des Jüngsten der Brüder, Gott möge seinerseits den König durch Folterungen zu dem Geständnis bringen, daß Jahwe allein Gott ist (vgl. 7,37).

Die literarisch eindrucksvolle Geschichte wirkt vor allem durch diese scharfe Gegenüberstellung von nicht mehr zu übertreffendem Bekennermut auf der einen und erbarmungsloser Grausamkeit auf der anderen Seite. Wer mit diesen Bildern im Herzen gegen die Feinde Gottes in den Kampf zog, den konnte der Anblick von fließendem Blut nicht mehr abschrecken. Seine Emotionen wurden im Gegenteil bis zum Äußersten hochgepeitscht: Je näher er im Getümmel den eigenen Tod vor Augen hatte, war er sich der Himmelskrone gewiß. In der Tat führte nicht zuletzt diese Märtyrerlegende

dazu, daß im Judentum jener Zeit wie im frühen Christentum sich die Vorstellung verbreitete, die Blutzeugen erwarte die sichere Aufnahme durch Gott schon vor dem allgemeinen Weltgericht (vgl. etwa Offb 20,4f).

2.3. Die Himmelsgewißheit christlicher Kreuzfahrer

Das mittelalterliche Selbstbewußtsein des christlichen Abendlandes, ein im Glauben an Gott geeintes und von ihm geleitetes Reich auf Erden zu bilden, wurde vor allem durch den vom ausgehenden 11. bis ins 13. Jahrhundert vorherrschenden Kreuzzugsgedanken geprägt. Hier war die schon seit Beginn der Reconquista verbreitete Idee des «heiligen Krieges» auf ein Ziel gelenkt worden, das von allen Volksschichten und über die nationalen Grenzen hinweg bejaht wurde: die Befreiung der Pilgerstätten des Heiligen Landes von den Feinden Gottes.

Es gab auch unter profanen, besonders ökonomischen Gesichtspunkten gute Gründe, sich an diesem Unternehmen zu engagieren. Daß der verlockende Hauptgewinn jedoch religiöser Art war, wird man nur nachvollziehen können, wenn man im Auge behält, wie kirchliche Autoritäten durch das Schüren der Angst vor Höllenqualen höchst eigennützigen Geschäftsinteressen nachgingen. Den Kreuzfahrern wurde ein «vollkommener Ablaß» gewährt, d.h. bei entsprechender Bußgesinnung der Nachlaß aller «zeitlichen» Sündenstrafen. Der Masse der Gläubigen, die mit subtilen theologischen Unterscheidungen nicht vertraut war, erschien dies als eine neue Variante von Heiligsprechung: Wer im Kampf um die «heiligen Stätten» umkam, konnte wie ein Märtyrer seines ewigen Heils gewiß sein. Beim Gang durch das Paradies hört Dante Alighieri (auch er mit innerer Zustimmung), wie einer der Helden, die während des von Konrad III. geführten Kreuzzugs gefallen waren, sein Schicksal preist: «Quivi fu' io da quella gente turpa / Disviluppato dal mondo fallace, / Il cui amor molt'anime deturpa; E venni dal martirio a questa pace»⁹ (Div.comm., Par. XV 50).

2.4. Die Zerstörung des World Trade Center als Tor zum Paradies

In der Reisetasche des Selbstmordattentäters Mohammed Atta fand sich eine detaillierte religiöse Handlungsanweisung für die Übernahme eines stellvertretenden Martyriums¹⁰: «Für niemanden gibt es etwas Besseres zu tun, als die Verse des Korans zu lesen, da Gott gesagt hat, dass man in seinem Namen kämpfen und das, was man im jetzigen Leben hat, für ein anderes, besseres Leben im Himmel aufgeben solle. [...] Fürchte dich nicht, denn du wirst bald Gott treffen. [...] Du [...] pflanzt die Angst in die Herzen der Ungläubigen [...] in dem Wissen, dass der Himmel [...] dich erwartet und du dort ein besseres Leben führen wirst, und Engel rufen deinen Namen und tragen für dich ihre schönsten Kleider. [...]»

2.5. Der «Heilige Krieg» als Motivkraft der USA-Politik

Zum Abschluß der von der US-Regierung angeordneten und im Fernsehen übertragenen Trauerfeier für die Opfer des Attentats vom 11. September 2001 wurde mit Inbrunst ein im Kampf der amerikanischen Nordstaaten gegen die Sklaverei im Süden entstandenes Lied gesungen: «The Battle Hymn of the Republic». Zumindest der Kehrreim: «... but his soul goes marching on» ist auch fast jedem Europäer bekannt. Den Veranstaltern war der Zusammenhang zwischen Siegesgewißheit und apokalyptischer Theologie sehr wohl bewußt, von der jenes Lied zeugt. Emotional trafen sie genau die Stimmung, die das grauenhafte Geschehen durch die Erinnerung an ähnliche, aus säkular-apokalyptischen Filmen allgemein bekannte Bilder hervorgerufen hatte: Wie konnte es sein, daß Amerikaner hier nicht als Helden, sondern als Opfer aus der Katastrophe hervorgingen? Mit großer Symbolkraft wurde im Herzen des Volkes (auch) auf diese Weise der auf jeden Fall anstehende Feldzug gegen das schlechthin Böse vorbereitet. Für die muslimischen Täter waren die Opfer der Zerstörung des Zentrums amerikanischer Ökonomie nicht einfach getötete Menschen, sondern Vertreter einer bis auf den Grund gottlosen Welt. Aber auch auf Seiten der USA selbst wurden sie symbolisch vereinnahmt: als Unterpfand eines bevorstehenden Siegs der Gerechtigkeit.

Um das Ausmaß der in den USA zu beobachtenden politischen Instrumentalisierung von Religion zu verstehen, muß man ihre gesamte Entwicklung zurückverfolgen. Dazu hier nur einige Stichworte.¹¹ Die Mehrheit reformierter Gemeinden, aus denen die Vereinigten Staaten von Amerika emporwuchsen, hingen wie Calvin dem Glauben an eine zweifache Prädestination an: Gott bestimmt souverän, wen er zum Heile erwählt und wen er auf ewig verdammt. Wie konnte man sich vergewissern, zu den Erwählten zu gehören?

Sieht man einmal von der These Max Webers über den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus ab, so scheinen insbesondere die Erweckungsbewegungen als ein geeignetes Mittel der Vergewisserung gegolten zu haben, daß man nicht zu den auf ewig Verdammten gehörte. Nachdem Calvin jegliche Form sakramentaler Vermittlung von Heil zurückgewiesen hatte, konnte dieses nur noch im Direktkontakt zum Heiligen Geiste erfahren werden. Zur Verifizierung, daß man eine persönliche Berührung mit seiner Gnade erlebt hat, eignen sich insbesondere evangelikale Großveranstaltungen. Hier führen charismatisch begabte Prediger die Versammelten zu einem derartigen Höhepunkt religiösen Eifers, daß die Anwesenheit des Heiligen Geistes von allen zugleich erlebt wird.

Diese Art der Verkündigung hat den gefährlichen Aspekt, daß dabei rhetorisch begabten Predigern die spontane Anerkennung einer Autorität

zufließt, wie sie nicht einmal dem Papst zukommt. Das ist um so mehr der Fall, wenn bei solcher Glaubensauslegung Massenmedien effizient genutzt werden, und zwar nicht allein um des Seelenheils willen. Hier wäre z.B. auf die Karriere Billy Grahams zu verweisen. Seit Dwight Eisenhower (1953–1961) konnte kein Präsident der USA mehr ohne ihn als «geistlichen Berater» auskommen. Graham nahm sozusagen das höchste weltliche Amt auf Erden in seinen geistlichen Dienst, die Bürger der Vereinigten Staaten ihrer göttlichen Erwählung zu versichern.

Einer der gefährlichsten Aspekte dieses Zusammenwirkens von «geistlicher und weltlicher Gewalt» läßt sich gegenwärtig in der globalen Verbreitung der evangelikalen Bewegung beobachten. Im Verbund mit christlichen Missionaren hatten europäische Kolonisatoren die einst bestehenden politischen wie religiösen Infrastrukturen in den heutigen Entwicklungsländern zerstört. Nach erlangter Unabhängigkeit geriet die politische Macht in die Hände von neuen Herren, die das Verhaltensmuster der alten übernahmen. Diese Herren bieten sich Großkonzernen bei der Ausbeutung der heimischen Rohstoffe als willfähige Helfershelfer dar – auf Kosten einer immer mehr verarmenden, ungebildeten Bevölkerung. Hier treten nun seit geraumer Zeit evangelikale Missionare US-amerikanischer Prägung auf den Plan, deren Heilsverheißung um so leichter Glauben findet, als sie die neu Bekehrten auf dem Stand ihrer Unfähigkeit zur Kritik, insbesondere an bestehenden politischen Verhältnissen erhalten. Nur dort, wo der Islam feste Wurzeln geschlagen hat, scheinen die Menschen gegen die Verführung durch solche Gottesboten noch weitgehend immun zu sein.

Inzwischen ist zwar eingehend die abendländische Geschichte der Gewalt analysiert worden, die aus dem Höllenglauben resultiert, genauer: aus der Orientierung an einem Gott, der einen beträchtlichen Teil seiner Geschöpfe ewigen Höllenstrafen ausliefert. Aber weder dieses Wissen noch subtile theologische Differenzierungen der Höllenlehre dringen bis in jene Regionen vor, wo in wachsendem Maß Terrorismus nicht zuletzt aus der Vorstellung geboren wird, daß ein selbstgewähltes Martyrium mit dem Ziel, möglichst viele Feinde Gottes zu vernichten, der sicherste Weg zum Himmel ist. Angesichts dieser Fortwirkungen einer Lehre, die einem klar zu umschreibenden, verengten geschichtlichen Horizont entstammt, nämlich dem Eindringen der dualistischen Apokalyptik in den Glauben Israels, drängt sich die alte Frage mit Nachdruck auf: Gibt es in dem Glauben an einen Gott, der von seinem ganzen Wesen her Liebe ist und diese nicht nur als eine unter anderen Eigenschaften aufweist, einen legitimen Ort für die Annahme einer ewigen Verdammnis?

3. Hölle – ewig?

3.1. Zur aktuellen katholischen Lehre im Kontext christlicher Frömmigkeit

Kurz vor seinem plötzlichen Tode am 26. Juni 1988 wurde Hans Urs von Balthasar von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt. Im «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 und in dessen «Kompendium» von 2005 wird über die Hölle in einer Weise gesprochen, als ob es den großen Basler Theologen nie gegeben hätte. Von einer berechtigten Hoffnung auf die Errettung *wirklich* aller Menschen ist nicht die Rede. Im Gegenteil scheint der Himmel für die Mehrzahl der Menschen unzugänglich: «[...] das Tor, das zum Leben führt, ist eng, und der Weg dahin ist schmal, und nur wenige finden ihn» (Mt 7,13-14), heißt es in dem ersten (Nr. 1036). Im «Kompendium» von 2005 steht: «[...] Einzig in Gott kann ja der Mensch Leben und Glück finden. Dafür ist er geschaffen, und das ist seine Sehnsucht. Christus faßt diese [!] Wirklichkeit in die Worte: «Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!» (Mt 25,41)» (Nr. 212).

Solche Texte erinnern an eine Zeit, als Thomas von Aquin zur Frage nach einer Freude der Seligen im Himmel über die Strafen der Höllenbewohner sagen konnte, diese Freude gehöre zwar nicht zum eigentlichen Wesen ihrer Seligkeit, trage angesichts der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer eigenen Befreiung aber doch dazu bei¹². Aus der Sicht der Heiligen und christlichen Dichter und Denker, auf die von Balthasar immer wieder Bezug nahm, liegt eher die folgende Frage nahe: Kann sich jemand wirklich voll und ganz der himmlischen Seligkeit erfreuen, wenn er jemanden in der Hölle sieht, den er auf Erden geliebt hatte (und jetzt doch wohl nicht minder liebt)? Müßte man diese Frage verneinen, dann gäbe es bei einer bevölkerten Hölle eine große Zahl recht unglücklicher Seliger. Wenn Gott die Freude im Himmel voll machen will, dann dürften sich in der Hölle nur solche befinden, die von keinem Menschen geliebt worden sind. (An dieser Stelle meiner Argumentationskette bemerkte unlängst ein bekannter Dogmatiker: «Ich frage mich, ob Hitler je von einem Menschen geliebt wurde». Meine Rückfrage: Was hätte solch einer dann in der Hölle verloren?). Diese Überlegungen sind natürlich alle «ad hominem». Bekommen sie aber nicht noch mehr Gewicht, wenn es um die Seligkeit dessen geht, der die Liebe selbst ist?

Bevor wir solchen «Spekulationen» weiter nachgehen, muß gefragt werden, welche Möglichkeiten uns die Quellentexte der christlichen Theologie dafür lassen.

3.2. Zum Schriftbefund

Viele Stellen im Neuen Testament scheinen den Glauben an eine ewige Hölle eindeutig zu stützen. Nun hat von Balthasar aber auf eine so stattliche

Anzahl von «Gegenbelegen» verweisen können¹³, daß die Argumentationslage wohl doch etwas komplexer ist. Hier können dazu nur einige grundlegende Beobachtungen gemacht werden.

3.2.1. Gericht und Gnade bei Paulus

Wichtig ist zunächst die Feststellung, daß Paulus die beiden Aussagereihen nicht einfach nebeneinander stehen läßt, sondern in Kap. 2 und 3 des Römerbriefs miteinander verbindet. Röm 2,5–11 betont er, daß am Tag der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gott «einem jeden geben wird nach seinen Werken (6): ewiges Leben denen, die in aller Geduld mit guten Werken trachten nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit (7); Zorn und Grimm aber denen, die selbstsüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen (8)». Dann aber betont der Apostel, daß Juden wie Heiden ausnahmslos dem Zorn Gottes verfallen sind: «Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer» (3,10). Schließlich heißt es: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren und werden ohne Verdienst gerecht dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus» (3,23f). Auf eine in der ganzen Bibel einzigartige Behauptung, daß *alle* Menschen der Sünde verfallen sind, erfolgt übergangslos das noch erstaunlichere Urteil, daß sie ohne Verdienst aus bloßer Gnade vor Gott ins Recht gesetzt werden.

Sind wir damit dem Gedanken einer wirklichen Erlösung aller Menschen näher gekommen? Die Sühne, die Jesus für alle leistet, wird wirksam *durch den Glauben* (3,25.26). Wenn der Glaube nicht doch wieder als ein «gutes Werk» des Menschen betrachtet werden darf, wie wird er dann erlangt? Durch Prädestination? Dieser Lösungsversuch führt, wie die Geschichte gezeigt hat, zu einer schlimmeren Teilung in Erlöste und Verdammte, als wenn der Mensch sich Gott durch gute Taten nähern kann. Ebenfalls im Römerbrief findet sich eine andere Antwort: Der für die Rettung des Menschen vorausgesetzte Glaube wird durch die Botschaft der Zeugen Jesu Christi vermittelt (vgl. Röm 10,11–15). Auch hier gilt aber die Einschränkung: Nicht alle glauben auf diese Botschaft hin. Das bezieht sich an dieser Stelle auf die Ablehnung Jesu Christi in Israel. Am Ende seiner Ausführungen verheißt der Apostel jedoch ein wirklich allumfassendes Heil: «Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen» (11,32). Ist dies nur im Blick auf die schon jetzt zum Glauben gekommenen, in den «edlen Ölbaum» des erwählten Volkes eingepflanzten Heiden und die zunächst aus diesem Ölbaum herausgebrochenen Zweige gesagt (vgl. 11,17ff) oder hat Paulus einen noch weiteren Horizont des Heils im Blick?

Darauf gibt die berühmte Gegenüberstellung von Adam und Christus (Röm 5,12–21) eine, wie zumindest von Balthasar betont, unmißverständliche Antwort: «Neunmal wird das Wort «alle» wiederholt, und das Über-

gewicht der Gnade wird noch dadurch hervorgehoben, daß das Gesetz die Sünde sich häufen ließ, die Gnade aber durch dieses erhöhte Hindernis «noch reichlicher wurde [...]». Der ganze Passus steigert sich zu einem wahren Siegeshymnus, in welchem das aufgehobene Gleichgewicht, das das bisherige zweiseitige Gericht auszeichnete, durch ein dauerndes «um so viel mehr», «über alles hinaus» aufhebt»¹⁴.

Paulus spricht zwar unmittelbar danach die *Getauften* an: Die indikativische Heilszusage ist nicht ohne einen Imperativ zu verstehen. Wer in Christus Jesus hineingetauft wurde, wurde in seinen Tod getaucht/getauft. Darum muß er als neuer Mensch leben wie der von den Toten Auferweckte (vgl. 6,1ff). Nimmt Paulus damit aber etwas von der Zusage eines Heils zurück, das «in Christus» so weit (ja, erst recht so weit) reicht wie Tod und Sünde, der alle durch Adam verfallen waren?

Als Fazit wird man festhalten dürfen: Die Trennlinie hinsichtlich einer «Tauglichkeit für den Himmel» wird von Paulus nicht zwischen Guten und Bösen gezogen. *Alle* sind ungerecht, werden aber durch Jesu Heilstod vom Heil umfaßt. Dies geschieht allerdings nicht durch ein von außen in sie einbrechendes Handeln Gottes, sondern auf dem Wege ihres Herzens: durch den Glauben. Läßt sich von hierher eine Hermeneutik für unsere Fragestellung gewinnen, und zunächst: ergibt sich eine Möglichkeit, die Höllendrohungen Jesu selbst im rechten Lichte zu sehen?

3.2.2. Zu den Gerichtsdrohungen Jesu

Wie lassen sich die stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägten Droh- und Gerichtsworte Jesu, die uns bei den Synoptikern überliefert sind, so in unser heutiges Denken übersetzen, daß sie keine falschen Assoziationen wecken, aber auch nichts von ihrem bitteren Ernst verlieren? Hier ist eine enge Verbindung zwischen historisch-kritischer Exegese und glaubendem Verstehen wichtig. Die synoptischen Evangelien blicken auf die Wirren, die zur Zerstörung Jerusalems führten, und damit auf die *Erfahrung* von Geschehnissen *zurück*, die Jesus allenfalls *geahnt* haben konnte. Dies hat sicher in der Überlieferung von Jesu Worten über die zukünftigen Dinge seinen Niederschlag gefunden.

Vom Ansatz der «kanonischen Exegese»¹⁵ her stellt sich z.B. die Frage nach dem Widerspruch zwischen der festen Zusage Gottes an Noach, keine alles verderbende Flut mehr über die Erde kommen zu lassen (vgl. Gen 9,8–17), und der Verheißung Jesu, daß es bei der Ankunft des Menschensohnes wie in den Tagen Noachs sein wird (vgl. Mt 24,37–39; Lk 17,26f). Darüber hinaus gewinnt man an dieser Stelle bei Matthäus den Eindruck, als fasse Jesus die gesamte Geschichte als «bösen Äon» zwischen der Sintflut am Anfang und dem Chaos am Ende zusammen. Lukas zufolge erinnert

Jesus unmittelbar nach dem Wort über Noach an die «Tage Lots» (vgl. Lk 17,28f.32) und bringt so die in der Geschichte erwiesene Langmut Gottes mit in den Blick. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich bei manchen Droh- und Gerichtsworten Jesu wie auch des Täufers machen. Während Matthäus die Drohungen in ihrer ganzen Härte schildert, stellt Lukas solche Reden oft in den Kontext von konkreten Ermahnungen, die anstelle der puren Angst Hoffnung wecken (vgl. etwa Mt 3,7-12 mit Lk 3,7-18). Welche Darstellung kommt der Verkündigung Jesu näher?

Von solchen Detailfragen abgesehen ist eines sicher: Jesu Androhungen von Höllenstrafen beziehen sich auf *böse Werke* und wollen eindringlich zur Vorbereitung auf das anbrechende Gottesreich mahnen. Die Aussicht auf ein alle Menschen umfassendes Heil, das Gott trotz aller Sünde aus reiner Gnade wirkt, ist nicht Teil dieser Verkündigung. Jesus *konnte* dieses Heil auch nicht im Blick haben, da es vor dem Vollbringen seiner Sendung am Kreuz nicht einmal erahnt zu werden vermochte. Erst im Kreuzesschrei Jesu kommt die Kraft der bis ins Äußerste durchgehaltenen Gottesverbundenheit Jesu zum Ausdruck. Diese liegt darin, daß Jesus «im vollen Bewußtsein, vom Vater verlassen worden zu sein, den «Glauben» an den Vater nicht verloren [hat], den er ja als «Mein Gott, mein Gott» anruft, mit dem er also den einseitigen Dialog aufrechterhält und sich somit den «nicht mehr gefühlten Händen» des Vaters überantwortet»¹⁶. Erst in diesem vollkommenen Wort und Bild des Vaters wird die Tiefe der Wunde offenbar, die menschliche Bosheit in Gott hinterläßt, und die Unerschütterlichkeit seiner Liebe, aus der er dem Menschen Antwort gibt.

3.3. Liebe als Höllenqual

In der zeitgenössischen Theologie, sofern sie nicht völlig in reaktionären Vorstellungen befangen ist, zeichnet sich weitgehend ein Konsens ab: Die Höllenstrafen werden dem im Nein gegen Gott Verharrenden nicht von einem rächenden Gott zugefügt. Der unendliche Schmerz bricht auf, wenn der völlig in sich selbst Verschllossene keiner mit Gegengewalt ausgerüsteten Allmacht, sondern statt dessen nur dem nackten Antlitz der Liebe begegnet. Ich versuche, diesen Ansatz etwas weiter zu entfalten bzw. zu präzisieren.

Den Verdammten hat nicht Gott, er hat sich selbst verdammt. Indem er sich rücksichtslos gegen alles durchsetzte, was sich seinem Willen nicht beugte, ja, ihm auch nur potentiell in den Weg kommen konnte, wurde er immun gegen allen auf ihn gerichteten Haß, selbst wenn dieser durch Unterwürfigkeit kaschiert war. Nachdem er sich seiner Gegner entledigt hatte, konnte sich sein Überlegenheitswahn nur noch an solchen austoben, die lediglich darauf bestanden, anders zu sein als er. Als er auch diese zum Verstummen gebracht hatte, mußten nur noch ihre aller Kraft beraubten

Leiber beiseite geschafft werden, damit er ungestört sich selbst genießen konnte.

Ein mögliches Hindernis war damit aber noch nicht aus dem Wege geräumt. Hin und wieder mochten ihm trotz allem Menschen begegnen, die ihm, dem Ärmsten unter den Armen, ihre Liebe schenken wollten. Sie waren die Gefährlichsten unter seinen Feinden. Denn sie suchten nach Undichtigkeiten in seinem Panzer, die ihm nicht bekannt waren, weil er seine Augen zur Wahrnehmung von Liebe soweit nur eben möglich unfähig gemacht hatte. Diese Feinde konnte er nicht durch nackte Gewalt liquidieren. Er hatte bei solchen Versuchen die bittere Erfahrung gemacht, nicht als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen zu sein. In seinem Fleisch spürte er den Stachel von etwas, das er nicht bewältigt hatte. Dies zwang ihn zu anderen Maßnahmen. Er mußte die ihm begegnende Liebe durch das Erwecken von falschem Schein so effektiv mit Zynismus unterwandern, daß die Liebenden dieser Folter auf die Dauer nicht gewachsen waren und sich von ihm zurückzogen. So war er nur noch von Lakaien umgeben, die ihm in fein geschliffenem Glas den Spiegel seiner selbst präsentierten.

Als dann der helle Tag der Nacht anbrach, in der keiner mehr wirken kann (vgl. Joh 9,4), war er machtlos der Liebe ausgesetzt, die nie aufhört (vgl. 1 Kor 13,8). Sie kannte alle offenen Stellen in seinem Panzer, durch die sie in ihn eindringen konnte. Aber die Liebe wendet nie Zwang oder gar Gewalt an gegen den Unglauben, gegen den, der nicht hören *will*. Doch sie läßt auch nie in ihrer Wirksamkeit nach. So bleibt dem Verstockten, der sich dem Anblick der Liebe nicht mehr entziehen kann, nur übrig, sich ihrem einladenden Licht weiterhin hartnäckig zu verweigern. Jedem neuen Ja gegenüber muß er sein altes Nein entgegenhalten. Auf diese Weise wird ihm das wärmen wollende Licht der Liebe zu einem höllischen Feuer.

3.4. Weder «ewige Hölle» noch «apokatastasis pantôn»

Hans Urs von Balthasar hat die *Wirklichkeit* einer ewigen Hölle (genauer: einer nicht «leer geliebten» ewigen Hölle) in Frage gestellt, aber an deren *Möglichkeit* festgehalten. Ich möchte einen Schritt weiter gehen. Über ihre *reale* Möglichkeit kann niemand eine Auskunft geben, da uns der Einblick in Gottes unerforschlichen Willen fehlt. Aber ich frage mich, ob sich auf der Basis der christlichen Lehre die Behauptung der *logischen* Möglichkeit einer ewigen Hölle aufrechterhalten läßt, d.h. ob davon ein klarer Begriff gebildet werden kann.

a. In der heutigen Dogmatik wird an der Ewigkeit der Hölle mit dem nicht zu bezweifelnden Argument festgehalten, daß Gott die menschliche Freiheit auch in ihrem Nein zu seinem Heilsangebot achtet. Dabei wird häufig

die Formulierung gebraucht, daß der Mensch «endgültig» scheitern, sich «endgültig» gegenüber Gott verschließen kann. Dies erscheint mir jedoch ähnlich problematisch wie die Verwendung des Begriffs «ewig» für die Hölle.

»Ewig« und »endgültig« sind Begriffe, die sich im präzisen Sinn nur auf das Wesen bzw. das Handeln Gottes anwenden lassen. Auf den Menschen lassen sie sich in einem gewissen Sinn dann übertragen, wenn ihn Gott endgültig in seine ewige und durch nichts zu erschütternde Liebe hineinnimmt. Von seinen eigenen Möglichkeiten her ist der Mensch zu nichts Endgültigem fähig. Er bewegt sich stets nur auf dem «Strahl» der «potentiellen», an kein Endgültiges heranreichenden Unendlichkeit, vgl. die Zahlenreihe 1, 2, 3 ... ad inf. Die unklaren Vorstellungen, die wir mit dem Unendlichkeitsbegriff verbinden, beruhen vor allem auf zwei Tatsachen.

Schon Archimedes von Syrakus hatte sich um die «Quadratur des Kreises» bemüht – eine unter der Perspektive der angewandten Mathematik zentrale Frage. Sie wurde schließlich durch das Leibniz und Newton gelungene Infinitesimalkalkül gelöst, der wichtigsten Grundlage der modernen Naturwissenschaften bis hin zur heutigen Computertechnik. Problematisch ist diese Lösung dann, wenn daraus die philosophische Folgerung gezogen wird, daß ein fließender Übergang etwa vom unendlichen Vieleck zum Kreis denkbar sei. Dieser irrigen Ansicht hatte aber bereits Nikolaus von Cues dadurch Nahrung und gleichsam eine «theologische Weihe» gegeben, daß er von einer «coincidentia oppositorum» in Gott sprach und diese über den Zusammenfall von nie miteinander zur Deckung zu bringenden geometrischen Figuren «im Unendlichen» zu verdeutlichen suchte. Aus dieser Verwirrung des Denkens vermag der Gottesbegriff Anselms von Canterbury zu helfen. Das «id quo maius cogitari non potest», «das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann», ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es nichts mit dem ins potentielle Unendliche weisenden Strahl menschlicher Möglichkeiten gemein hat. Von einer auch noch so minimalen Annäherung an den «aktual unendlichen» Gott auf dem Wege dieses Vorwärtsschreitens kann keine Rede sein. Die «Entfernung» zu ihm bleibt stets gleich, nämlich unendlich groß.

b. Ein endgültiges Sich-Verschließen gegenüber Gott ist auch aufgrund der anthropologischen Tatsache der Leiblichkeit des Menschen unmöglich. Für die Überlegungen hinsichtlich eines Subjekts, das sich in sich selbst ein kapselt, ist die Auseinandersetzung von Emmanuel Levinas mit dem Begriff der Intentionalität bei Husserl hilfreich. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Für unseren Zusammenhang ist von besonderem Interesse, wie Levinas die eigenständige Intentionalität der Leiblichkeit in den Blick nimmt. Der Leib ist von seinem Wesen her für jene befremdende Andersheit des anderen offen, die das denkende Ich durch seinen Kategorienraster

gerade ausblenden möchte. Durch die unbedingte Offenheit seines Leibes ist das Ich bis in das Innerste seines Selbst verwundbar¹⁷.

c. Von einem «endgültigen» Nein des Menschen gegenüber Gott kann nur im uneigentlichen Sinn die Rede sein, nämlich insofern Gott den Menschen auf einen bestimmten Punkt seiner Bosheit gleichsam «festnagelt»: «In Todsünde sterben, ohne diese bereut zu haben und ohne die barmherzige Liebe Gottes anzunehmen, bedeutet, durch eigenen freien Entschluß für immer von ihm getrennt zu bleiben»¹⁸. Diese Behauptung impliziert, daß auch jeder, der im «Stand der Todsünde»¹⁹ plötzlich vom Tode überrascht wird, einen eigenen freien Entschluß zu dieser endgültigen Trennung von Gott gefaßt hat.

Zwei Gedanken drängen sich hier auf. Zum einen trägt gerade diese eisern festgehaltene Lehre zu der gegenwärtigen globalen Gefahr nicht nur für den Weltfrieden, sondern sehr bald vielleicht für einen völligen Abbau der in langen Jahrhunderten mühsam erkämpften Rechte bei (man denke etwa an die – trotz weltweiten Protestes – wachsende Mißachtung solcher Rechte durch Großmächte, die sich ein solches Vorgehen «leisten» können). Zum anderen legen jene lehramtlichen Formulierungen die Vorstellung nahe, daß Gott nur auf einen günstigen Augenblick wartet, um sich mit Hilfe des Sensenmanns widerspenstige Geschöpfe für immer vom Halse zu schaffen. Die hieraus erwachsenen Ängste und deren Mißbrauch durch einen auf den eigenen Nutzen bedachten Klerus sind bekannt. Werden hier nicht Ansichten weitergeschleppt, die sich aus dem Horizont der Zeit von Konstantin bis zur Aufklärung kaum wegdenken lassen, jedoch im eklatanten Widerspruch zu heutigen offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche stehen, wie etwa der Enzyklika «Deus caritas est» von Papst Benedikt XVI.?

Aus der Verkündigung Jesu Christi ergibt sich hinsichtlich des Gewichts der hier auf Erden getroffenen Entscheidungen mit Sicherheit, daß mit dem Tode die Nacht anbricht, in der niemand mehr wirken, der *Mensch* also nichts mehr zur Verbesserung seines jenseitigen Geschicks tun kann. Darf man daraus aber folgern, daß der Ungerechte bei seinem Tode völlig aus dem Blickfeld der göttlichen Liebe gerät?

Wenn unsere Überlegungen zur Art der Höllenqualen nicht ins Leere liefen, dann befindet sich «im Jenseits» nicht nur der Erlöste, sondern auch der in seinem eigenen Kerker Gefangene im unmittelbaren Gegenüber zum Antlitz des am Kreuz Erhöhten (vgl. Joh 3,14; 8,28; 12,32.34). An ihm erkennt er die von seinen Schlägen herrührenden Wunden wieder, die er auf dem Leib der vom ihm geschundenen Menschen nicht hatte wahrnehmen wollen (vgl. Mt 25,41–46). Von diesem Angesicht her ergeht beständig an ihn der Ruf: «Komm endlich heim zu deinem Vater. Traue dich, an eine Liebe zu glauben, die alle, auch und gerade dich umfaßt!» Zu jedem Nein,

das der Gekreuzigte in den Augen des der Hölle Geweihten aufblitzen sieht, weiß der Weltenrichter ein neues Ja zu sagen. Liebe macht erfinderisch.

Ein ohne Ende, immer wieder, im Trotz geauchtes Nein ist denkbar. Eine Höllenqual, die, vom Menschen her gesehen, unendlich lange währt, meint unser Verstand nicht auszuschließen zu können. Eine ewige Hölle aber gibt es nicht. Ewig ist nur das endgültige Ja der Liebe, das jedem Nein einen Schritt voraus bleibt. «Nach Auschwitz» sollte man aber lieber nicht mehr von einer *apokatastasis pantôn*, einer «Wiederherstellung» der ganzen Schöpfung sprechen. Gerade Worte über die «totale Einheit» des Seins haben uns blind gemacht für die Art und Weise, wie sich Gott seinem Volke offenbart hat: als der «ich bin der ich sein werde (für euch)» (vgl. Ex 3,14; Hos 1,10). Das nie unterbrochene und nie aufhörende Warten des Vaters auf seine Kinder gibt eine Hoffnung, die auch in die Hölle hineinreicht. Mit ontologischen Kategorien ist das nicht zu erfassen. Kommt diese Perspektive vielleicht aber in jenem eigentümlichen Verhältnis von allgemeiner Verdammnis aufgrund menschlichen Tuns und göttlicher Allerbarmung zum Ausdruck, die wir im zweiten und dritten Kapitel des Römerbriefs gefunden haben?

ANMERKUNGEN

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, hg. v. J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle, Einsiedeln 1957, 403–421. Zur Vorgeschichte dieser Veröffentlichung und früheren Textentwürfen vgl. JAN-HEINER TÜCK, *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars «Eschatologie in unserer Zeit»*, in: H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit; Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Vorw. v. A.M. Haas. Nachbetrachtung von J.-H. Tück, (Johannes) Freiburg 2005, 117–130, bes. 120.

² H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie* (s. Anm. 1), 412f.

³ Vgl. J.-H. TÜCK, *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars «Eschatologie in unserer Zeit»* (s. Anm. 1), 118–120.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, in: DERS. (Hg.), *«Hinabgestiegen in das Reich des Todes»*. *Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst*, München/Zürich 1982, 98.

⁶ Einsiedeln 1986.

⁷ Ebd. 16.

⁸ Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Kap. 19.

⁹ *Div. comm.*, Par. XV, 49f, meine Hervorhebung. «Da ward ich von dem schändlichen Geschlecht / Aus jener Welt des Truges abgeschieden, / Zu der der Trieb macht viele Seelen schlecht: // Vom Martyrtod kam ich zu diesem Frieden». (Übers. v. W.G. Hertz, Fischer Tb 100, Frankfurt a.M. 1955).

¹⁰ Zitiert nach «Der Spiegel», Nr. 40, 2001, S. 36f.

¹¹ Ausführlicher dazu: H. VERWEYEN, «Civil Religion» und Weltpolitik. *Zur Funktionalisierung Gottes in den USA*, in: IKaZ Communio 36 (2007) 205–214.

¹² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae. Supplementum*, q. 94, art. 3, resp.

¹³ Vgl. bes. die knappe Gegenüberstellung in: H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (s.o. Anm. 6), 24-37.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (s.o. Anm. 6), 32.

¹⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, (WBG) Darmstadt 2007, Kap. 9; DERS., *Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodologischen Ort des Jesus-Buches*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, 104-128.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Ist der Gekreuzigte «selig»?*, in: IKaZ Communio 16 (1987) 107-109, hier 108.

¹⁷ Vgl. hierzu G. SCHWIND, *Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion*, (Pustet) Regensburg 2000, 264ff.

¹⁸ KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Nr. 1033.

¹⁹ Vgl. ebd. Nr. 1035.

VOLKER KAPP · KIEL

GÖTTLICHES VERZEIHEN UND MENSCHLICHES HOFFEN

*Hoffnung als Sinnhorizont christlicher Existenz
in Charles Péguy's «Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung»*

Die Beschäftigung mit Charles Péguy hat in Frankreich seit den denkwürdigen Ereignissen des Mai 1968, wo er gegen Claudel ausgespielt wurde, eine neue Dimension erhalten. Sein Weg vom Sozialismus zum Katholizismus wird weniger in der Perspektive des sog. *Renouveau catholique*, sein Denken dafür mehr unter den Vorzeichen der Postmoderne thematisiert. Diese Entwicklung ist insofern zu begrüßen, als sie dem Autor eine ungeahnte Aktualität verleiht und bisher weniger beachtete Seiten seines Schaffens aufwertet. Françoise Gerbod, die in einem Forschungsbericht für die Gleichwertigkeit des sozialistischen und des christlichen Denkers plädiert¹, stützt sich auf einen Aufruf des Philosophen Alain Finkielkraut, der Péguy ins denkerische Pantheon des laizistischen Staates zurückholen möchte². Dorthin gehören sein politisches Engagement unbestreitbar ebenso wie sein Frühwerk, das er später nie verleugnet hat. Ein Blick auf die Genese des ersten der drei «Mysterienspiele» ist hierfür aufschlussreich, denn der Dichter hat sein sozialistisches Drama *Jeanne d'Arc* (1897) großteils durch das Hinzufügen neuer Passagen in das christliche *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) umgearbeitet. Wie er sich nie von seiner Vergangenheit distanzierte, so ließ er jedoch auch keinen Zweifel daran, dass sich die eigentliche Bedeutung seines Denkens durch seinen zunehmend in den Vordergrund tretenden christlichen Glauben herauskristallisiert hat. Für sein Konzept der Hoffnung ist diese Entwicklung von zentraler Bedeutung, denn seine Verwurzelung im sozialistischen Gedanken der Solidarität befähigt ihn, von der individualistischen Reduzierung der Hoffnung in der Neuzeit abzurücken, während ihm, wie wir sehen werden, sein katholischer Glaube eine Korrektur

VOLKER KAPP, geb. 1940 in Lörrach. Studium von Romanistik und Theologie in Freiburg i.Br. und Paris. 1970 Promotion mit Dissertation über die «Fünf großen Oden» von Paul Claudel. 1980 Habilitation mit einer Arbeit über den «Télémaque» von Fénelon. 1992-2005 Professor für Romanische Philologie an der Universität Kiel.

tur des Sozialismus ermöglicht, der den Universalismus der christlichen Hoffnung nicht versteht. Seine Poesie spielt dabei eine Schlüsselrolle.

Dieser Zusammenhang wird heute vielleicht etwas leichtfertig beiseite geschoben und Péguy's Werk wie dessen Aussage verkürzt, wenn seine Prosa in der prestigereichen Klassikerreihe des Gallimard Verlags von Robert Burac, der die maßgebliche neue Biographie geschrieben hat³, erstmals kritisch ediert und vorzüglich kommentiert wird⁴, von einer kritischen Ausgabe der Dichtung, die Péguy's Sohn Pierre viel früher in derselben Reihe veröffentlicht und 1977 überarbeitet hat, jedoch nicht die Rede ist. Zwar ist die Qualität von Péguy's Dichtung, die nie über preiswerte Taschenbuchausgaben eine breite Leserschaft erreichen konnte, in der Fachwelt umstritten⁵, doch vertieft und korrigiert sie seine Philosophie, für deren Rang sich Michel Serres neuerdings in einer programmatischen Schrift einsetzt⁶. Auf sie machte schon Jahre zuvor Hans Urs von Balthasar aufmerksam, als er unterstrich, dass Péguy's theologische Ästhetik «auf katholischem Gebiet genau dieselbe polemische Wendung gegen den «Systemgeist» vollzieht, wie Kierkegaard sie gegen den Hegelianismus vollzogen hat.»⁷ Doch wird im katholischen Raum Péguy's Philosophie wenig beachtet.

Serres lobt Péguy's Dialog von Geschichte und heidnischer Seele *Clio*, in dem vom «Geheimnis unserer jungen Hoffnung» die Rede ist. Sie sei «diese Art von Kredit [...] die sie sich geben von Geschlecht zu Geschlecht»⁸. Der Dichter thematisiert diesen Gedanken in *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (1911) als Bild für die Weitergabe der Frohbotschaft, wenn er den alten Brauch, sich beim Betreten der Kirche das Weihwasser zu reichen, auf die Hoffnung anwendet: «[...] So müssen wir Gläubigen uns das Wort Gottes reichen von Herz zu Herz. / Von Hand zu Hand, von Herz zu Herz müssen wir uns reichen die göttliche / Hoffnung»⁹. In dieser Dichtung erkundet er das «Geheimnis» der Hoffnung, deren «Naivität» er mit einer Betonung affektiver Komponenten gegen rationale Prinzipien der Gerechtigkeit ausspielt. Dabei befähigt ihn die Freiheit der dichterischen Fantasie zu bedeutenden philosophischen wie theologischen Aussagen. Sein charakteristischer Stil eines Umkreisens von Gedanken mittels stetiger Variation und Wiederholung kommt seiner Poesie zugute. Die Kühnheit des Denkens in poetischen Bildern überflügelt alle abstrakte philosophische Spekulation. In dieser Hinsicht trifft auf ihn eine Bemerkung von Hans Urs von Balthasar über Johannes vom Kreuz zu, der «als Dichter mehr Kirchenlehrer denn als Prosaist»¹⁰ ist. Die auf Bildlichkeit beruhende Logik stieß jedoch Étienne Gilson ab und machte die ganze Weltanschauung des Dichters für Jacques Maritain letztlich unzugänglich, während sie heute als Vorwegnahme postmoderner Denkweise erscheint.

Le Porche du mystère de la deuxième vertu gehört zu Péguy's besten Dichtungen. Hans Urs von Balthasar hat mit seinem Gespür für literarische

Qualität 1943 eine deutsche Übersetzung beim Verlag Josef Stocker, Luzern, unter dem Titel *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* veröffentlicht.¹¹ Für Romain Rolland handelt es sich bei *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* um einen Gipfel der Poesie überhaupt. Er rühmt dieses «Mysterienspiel» als «einzigartiges Meisterwerk in der Literatur aller Zeiten»¹² und betont: «Ich kenne keinen Schriftsteller auf der ganzen Welt, der je Gott in dieser Art reden ließ»¹³. Auch wenn Rolland, dessen Studie die neuere französische Forschung noch schätzt, die religiöse Überzeugung des Dichters nicht teilt, ist sein literarästhetisches Urteil in der Perspektive christlicher Literatur zutreffend.

Worin liegt die Besonderheit von *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*? Péguy verankert die Hoffnung in den Gleichnissen, mit denen Jesus Gottes Freude über die Umkehr des Sünders illustriert, so dass diese theologische Tugend, wie Albert Chapelle bemerkt¹⁴, in den Kontext der Vergebung und dadurch ins Zentrum der göttlichen und menschlichen Freiheit rückt. Sie rührt ans Herz, nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes. Hans Urs von Balthasar hat seine Interpretation dieser Dichtung *Das Herz Gottes* überschrieben,¹⁵ und Pie Duployé stimmt diesem Titel begeistert zu.¹⁶ Der Dichter spricht dort zentrale Anliegen der Herz-Jesu-Verehrung an, ohne in deren Klischees zu verfallen. Während Dante in seiner *Göttlichen Komödie* den Theologen folgt, die Gottes Erlösungshandeln in einen für menschlichen Gerechtigkeitsinn gut nachvollziehbaren Kosmos von Höllenstrafe und Belohnung im Himmel einordnen, hinterfragt Péguy diese Gesetzmäßigkeiten im Namen einer Logik göttlicher Liebe, deren Paradoxie er in den biblischen Gleichnissen vorgezeichnet sieht, die von der Unlogik derer handeln, die sich nicht mit dem sicheren Besitz von vielem zufrieden geben, sondern dem einen, das auf Abwege geraten ist und verloren zu gehen scheint, ihre volle Aufmerksamkeit widmen. Das göttliche Verzeihen eröffnet mit seiner liebenden Fürsorge einen Sinnhorizont, in dem die menschliche Freiheit ihre tiefsten Antriebskräfte voll entfalten kann.

Anstatt wie die Sozialisten die Hoffnung durch das Utopische zu relativieren, greift Péguy biblische Bilder und Situationen auf, um, innerhalb der Tradition der Bibeldichtung¹⁷, das Wirken der Hoffnung als «verkehrte Welt» (611/101) und so die christliche Umwertung der Werte dichterisch wie theologisch einleuchtend zu veranschaulichen: «Umkehrung der geschaffenen Welt, es ist die verkehrte Welt. / Jetzt hängt der Schöpfer ab von seinem Geschöpf» (614/104). Mit Erstaunen stellt das lyrische Ich fest: «Gott selber kommt uns zuvor» (612/102) und begibt sich dadurch in Abhängigkeit, dass er «seine Hoffnung / Anheimgestellt hat dem Belieben des Letzten der Sünder» (615/105). Das Verfahren der Bibeldichtung erlaubt es, den göttlichen Vater analog wie einen Menschen sprechen zu lassen. Diese

Ausdrucksweise hebt sich wohltuend von den Konventionen der damaligen Frömmigkeitsliteratur ab, was zeitgenössische katholische Leser bereits lobend vermerkt, vielfach aber auch als skandalös empfunden haben, weil sie das Hereinholen Gottes in die Sphäre des Alltäglichen als Banalisierung des Glaubens oder als Mangel an Ehrfurcht missverstanden haben¹⁸. In Wirklichkeit kommt der literarische Rang dieser Poesie gerade durch den Verzicht auf fromme Worte zugunsten der künstlerisch gewollt naiven Aussagen zustande, wie z. B.: «Die Liebe, sagt Gott, das wundert mich nicht. [...] Aber die Hoffnung, sagt Gott, das verwundert mich wirklich. / Mich selbst. / Das ist wirklich erstaunlich» (534/8f). Der Parallelismus der direkten Rede spielt mit dem Verb «sich wundern», das Gott eine menschliche Regung zuschreibt, um mit dieser Analogie das Erstaunliche seines Heilshandelns bewusst zu machen.

Die Hoffnung entspringt nicht einer Angst vor Strafe, sondern verdankt sich der liebenden Fürsorge. Sie rührt das Herz des göttlichen Vaters, dessen Sohn sich mit der sündigen Menschheit verbündet, um dem Erbarmen zum Sieg über die streng ordnende Gerechtigkeit zu verhelfen. Gott lässt sich mit dem Sünder ein, weil er auf dessen Umkehr hofft: «Dieser Sünder aber, der fortging, und der sich beinah verlor. / Weil er fortging, und weil er beinah den Zapfenstreich versäumte. / Er hat die Furcht ausgelöst, und hat also die *Hoffnung* selbst zum Quellen gebracht. / Mitten im Herzen Gottes. / Im Herzen Jesu. [...] / Durch dieses verlaufene Schäflein hat Jesus die Furcht in der Liebe erfahren. / Und was die göttliche Hoffnung an Schauern hineinlegt sogar in die Liebe» (571/53). Wo andere mit dem strengen Richter drohen, appelliert Péguy an die Hoffnung und betont das Erbarmen: «Gott überkam die Angst, verwerfen zu müssen» (ebd.). In dem postum veröffentlichten Werk *Note conjointe sur M. Descartes* skizziert er die theologische Anthropologie, die diese menschlich anrührende Angst motiviert. Die Prinzipien der «metaphysisch unkalkulierbaren» menschlichen Freiheit werden in Jesus verständlich: «Diese Freiheit, die für den Menschen zentral und die schönste, unwiderruflichste und notwendigste Schöpfung Gottes im Menschen ist, da sie sich innerhalb der sich verschenkenden Gnade entfaltet, kann man sich am besten in einem einzigen Menschen vorstellen, nämlich in Jesus.»¹⁹ Die Mutter Jesu, die mit einem Zitat aus einer Marien-Ballade von François Villon «so völlig irdisch, wie es eine Gestalt Villons sein kann»²⁰, eingeführt wird, ist «die Mutter des Guten Hirten. / Des Mannes, der die Hoffnung gekannt hat» (572/54). Eine Paraphrase des *Ave Maria*²¹ mündet in ein Marienlob, das die Reinheit der zweiten Eva und die Erlösung der sündigen Menschheit mit Gleichnissen für das göttliche Erbarmen illustriert.

Drei Gleichnisse aus dem 15. Kapitel des Lukasevangeliums – vom verlorenen Schaf (3-7), von der verlorenen Drachme (8-10) und vom verlore-

nen Sohn (11–32) – erklären, teilweise wörtlich zitiert oder poetisch umspielt, die Fürsorge Gottes für den Menschen. Sie werden nach dem Prinzip der Steigerung hintereinander gesetzt und gipfeln in der Parabel vom verlorenen Sohn, denn «Als einzige vielleicht ist sie im Herzen des Gottlosen haften geblieben» (624/116). André Gide hat sie wenige Jahre vor dem *Tor zum Geheimnis der Hoffnung* in *Le retour de l'enfant prodigue* (1907) zu einem Plädoyer für das Ausbrechen aus den Prinzipien der christlichen Moral gestaltet. Péguy, der sich zu Gides Erzählung nicht geäußert hat, kommt solcher Anklage durch den Jubel über die Chance zuvor, die im Lukasevangelium die Liebe des verzeihenden Vaters dem zurückkehrenden Sohn entgegenbringt. Anstatt wie Gide mit der zurückliegenden Verirrung des Sohnes, beschäftigt sich Péguy mit der Paradoxie, dass der liebende Vater dessen Umkehr entgegenfiebert, so dass dessen Freudentränen mehr zählen als die Reuetränen des Heimkehrenden. Dieser Gedanke überhöht Gides Anliegen im theologischen Entwurf «eine[r] ihrer Schranken entledigte[n] christlichen Hoffnung»²².

Das mehrfach vorkommende Bild einer liturgischen Prozession projiziert Péguy, wie Dante, in die himmlische Sphäre und zeigt eine «große Prozession» (621/113), in der zwei Chöre auftreten, die für «Gerechtigkeit» bzw. «Barmherzigkeit» plädieren. Das lyrische Ich sagt, es habe Gott nicht gefallen, «Daß im Konzert nur eine einzige Stimme sei» (620/112). Vielmehr wolle er in zwei Chören besungen werden: «Durch die einstigen Gerechten und durch die einstigen Sünder. [...] damit die Barmherzigkeit an Boden gewinne / Und die Barmherzigkeit siege» (621/112). Diese Überlegung mündet in eine rhetorische Frage: «Denn gäbe es nur die Gerechtigkeit, und mischte sich die Barmherzigkeit nicht in das Spiel, / Wer würde gerettet.» (ebd.). Wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn «den Menschen in seine größten Maßlosigkeiten» (626/119) begleitet, so wird es vom Sünder nicht verworfen, «Denn es ist ein Geheimnis, das nachfolgt, eine Stimme, die nachläuft / Bis in die fernste / Entfernung» (627/119f). Dieses göttliche Verzeihen weckt das menschliche Hoffen.

Die drei Gleichnisse symbolisieren «das Wort, das Ewige Wort» (622/114); im französischen Original steht johanneisch «le Verbe» (622), was aber nicht abstrakt, sondern affektiv verstanden wird, denn: «Alle [Worte] kommen vom Herzen, gleichermaßen, und gehen zu Herzen. / Sprechen zum Herzen» (622/114). Aus der Initiative des göttlichen Erbarmens leitet sich der christliche Auftrag ab, Hoffnungsträger zu sein: «Es liegt bei uns (es ist lachhaft), daß der Schöpfer / Nicht ermangelt seines Geschöpfes» (597/84). Gott «hat gehofft, daß der letzte der Sünder, / Der elendigste Sünder wenigstens ein klein wenig anstrengen würde für sein Heil» (604/92). Das «Geheimnis» der Hoffnung wird dann in einer Mischung aus Zitat und Paraphrase erklärt: «Unglaubliches Hoffen, unverhofftes Erhoffen. *Also ist nicht.*

/ *Voluntas ante Patrem vostrum. Der Wille vor eurem Vater. / Qui in Caelis est. Der im Himmel ist / Ut pereat. Daß zugrunde gehe / UNUS. EIN EINZIGES. / Von diesen Kleinen. De pusillis istis.*» (605/94). Da die drei Gleichnisse aus dem Lukasevangelium diese Frohbotschaft verkünden, nennt sie Péguy «Parabeln der Hoffnung» (623/115), die ewig jung und fähig bleiben, das Tiefste im gläubigen wie im ungläubigen Menschen zu treffen.

Wie Claudel in Anschluss an die Kirchenväter die biblische Weisheit, so verkörpert Péguy die Hoffnung als unbeschwertes Mädchen, das durch seine Fröhlichkeit gewinnend wirkt. «Für die Kinder ist Spielen, Arbeiten, Ausruhn, Stillsein, Springen alles eins und dasselbe. [...] Auch die Hoffnung ist eine solche, die sich ständig unterhält» (556/35). Im Original steht das Verb «s'amuse» für die spielerische Leichtigkeit und Heiterkeit des Kindes. «Der Mann ist nichts im Vergleich zum Kind an Reinheit, an Jugend, an Hoffen. / An kindlichem. / Unschuldigem. / Unwissendem. / Ohnmächtigem. / An frischem Leben» (569/51). Der Charme der Hoffnung lässt den gebeugten Menschen auf seine geheimsten Antriebskräfte vertrauen. Sie besiegt alle aus Enttäuschungen entstandene Skepsis und die Resignation des Erwachsenen durch die unerschütterliche Zuversicht, mit der die Jugend in die Zukunft blickt, da sich ihr im gegenwärtigen Augenblick je neue Chancen auftun, die sie mit frischem Elan zu nutzen versteht. Damit möchte Péguy keineswegs einem Mythos ewiger Jugend huldigen, sondern wie Pascal die Gegenwart über ein nostalgisches Verklären der Vergangenheit und eine vage Erwartung an die Zukunft stellen. Der gegenwärtige Augenblick wird durch die Hoffnung aufgewertet.

Dieser Gedanke wendet sich gegen eine Fehlentwicklung, die Péguy der modernen Welt in *Note conjointe sur M. Descartes* vorwirft, nämlich alles zu tun, «um der Fruchtbarkeit, der Freiheit, dem Leben auszuweichen, um dieser Gegenwart zu entkommen, die fruchtbar, frei und lebendig ist»²³. Den vergeblichen Erwartungen steht der zuversichtliche Mut zum stetigen Neubeginn entgegen, weil Gottes Liebe unerschöpflich ist. Auf die Frage: «Wie geht das eigentlich zu, / Daß der Springbrunnen der Hoffnung ewig sprudelt» (639/133), antwortet Gott selbst im *Tor zum Geheimnis der Hoffnung*: die Wasser versiegen nicht, denn «ich allein bin der Schöpfer» (ebd.). Der Dichter verankert damit das Schöpferische, das ihm Bergsons Philosophie des «élan vital» erschlossen hat, im christlichen Schöpfungsgedanken. Péguy's kindliche Gestalt der Hoffnung trotz ebenso den Gesellschaftsutopien, die aus einer unbefriedigenden Gegenwart entfliehen, wie dem Dekadenzgefühl der Jahrhundertwende, deren Literatur aus der Untergangsstimmung ästhetisches Vergnügen schöpft²⁴. Ihre Zuversicht überwindet den pessimistischen Blick auf das Dasein zum Tode: «Während alle weltlichen Dinge der Entropie des Todes entgegensinken, ist Hoffnung die

einzig, die gegen den Strom schwimmt und aufsteigt.»²⁵ Gestützt auf den Glauben an die unverbrauchte Lebendigkeit der Offenbarung stellt Péguy dem Altern ein Programm des stetigen Neubeginns im Hoffen auf die göttliche Liebe entgegen und findet dafür im Gleichnis vom verlorenen Sohn die Bestätigung.

Über dieses Gleichnis wollte er ein eigenes «Mysterienspiel» schreiben, von dem nur ein kurzes Fragment vorhanden ist²⁶. Die unvollendete *Ballade des Herzens*²⁷ (1911) umkreist gegen Ende des ersten Teils die Figur des verlorenen Sohnes.²⁸ Dort sagt der Vater: «O Sohn mit verborgenen Händen / Verzeihe mir / Sohn, sei nicht aufgebracht / gegen dich selbst.»²⁹ Das Aufbegehren gegen den Schöpfer bedeutet gleichzeitig ein gestörtes Verhältnis zu sich selbst. Der zweite Teil setzt die vier Kardinaltugenden den drei theologischen Tugenden entgegen³⁰ und sieht in letzteren das spezifisch Christliche: «Die vier Kardinaltugenden / Kommen von den Göttern / Die drei theologischen Tugenden / Kommen von Gott.»³¹ Während Péguy ansonsten die Verwurzelung der christlichen in der antiken Kultur betont, zieht er hier einen klaren Trennungsstrich.

Diese Theologie der Hoffnung entwirft Péguy in einer Zeit größter persönlicher Bedrängnis, die hier nur stichwortartig erwähnt sei: eine affektive Krise, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die prekäre gesellschaftliche Stellung zwischen seinen früheren politischen Verbündeten und den Katholiken, die seinen Vorstellungen und Werken reserviert gegenüber stehen, sowie seine gesundheitlichen Probleme infolge völliger Überarbeitung. Während er in jenen Jahren vereinsamt und sich vergeblich um äußere Absicherung bemüht, entwirft seine Dichtung die Weltsicht, die seinen mutigen Alleingang theologisch und philosophisch ermöglicht. Deshalb machen die autobiographischen Bezüge, von denen diese Poesie durchsetzt ist, im Persönlichen das Allgemeingültige sichtbar. Der einfache Holzfäller, dessen drei Kinder die Namen von Péguys eigenen Kindern tragen, verkörpert seine Weltanschauung. Wie das lyrische Ich versteht er sich als lebendige Fortsetzung einer nationalen und religiösen Traditionskette, die als Zeugnis großer Vergangenheit gleichzeitig leuchtendes Vorbild für die Zukunft und Ansporn zum Handeln ist. Autobiographisch ist auch die in dem Werk ausgedrückte Verehrung für Jeanne d'Arc und den heiligen König Ludwig. Doch illustriert sie wie die Verherrlichung Frankreichs als Heimat etwas Urmenschliches.

Die Charakterisierung der christlichen Hoffnung als ein Sinnangebot an alle kennzeichnet Péguys Glauben, der sich nicht mit den Regeln der äußeren Zugehörigkeit zu einer Kirche, und sei es auch die sich universal verstehende katholische Kirche, zufrieden gibt. Er bekennt sich aus Treue zu der höheren Form von sozialistischer Solidarität, die er mit der Vorstellung vom mystischen Leib Christi verbindet, zur universalen Sicht der göttlichen

Erlösung. Die menschlichen Grenzen und Schwächen werden nicht beschönigt, doch kommt den innersten Wünschen des autonomen Subjekts die absolute Freiheit des liebenden Vaters zuvor, der seinen Sohn zu den Menschen gehen und eine Solidarität mit ihnen begründen lässt, damit sie, trotz ihrer Schwächen und Fehler, nicht verloren gehen. Während die Theologen viele Unterscheidungen benötigen, um diese Weite des Blicks abzusichern (und damit Gefahr laufen, sie zu verlieren), erkundet Péguy's dichterische Fantasie die Gegenwart der biblischen Botschaft in Situationen, in denen sie überrascht. Die christliche Heilslehre inspiriert, frei von allem Pathos, eine Poesie, deren Suggestionskraft den Vergleich mit den besten literarischen Werken aushält, deren Aussage jedoch nirgendwo sonst in der Literatur zu finden ist. *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* entfaltet auf diese Weise beglückende Bilder der durch Jesus ermöglichten Freiheit des Christenmenschen sowie der Solidarität der Erlösten untereinander und mit ihrem Schöpfergott, der sie soweit wie möglich vor ihrem Verderben bewahren und zu ihrer Vollendung führen möchte.

ANMERKUNGEN

¹ *Orientation des études péguystes*, in: *Cahiers de l'Association internationale des Études Françaises* 49 (1997), S. 309–320.

² Vgl. Alain FINKIELKRAUT, *Le Mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne*, Paris 1992.

³ Robert BURAC, *Charles Péguy, la révolution et la grâce*, Paris 1994.

⁴ Charles PÉGUY, *Oeuvres en prose complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1987–1992, 3 Bde.

⁵ Ernst Robert CURTIUS hat sich mit Berufung auf Gide zu dem vernichtenden Urteil verstiegen: «Péguy's Dichtungen sind alles, was man will, nur keine Kunst» (*Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*, Bern–München, ³1952, S. 202).

⁶ Vgl. Michel SERRES, *Éloge de la philosophie en langue française*, Paris 1995, S. 199–209.

⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 2. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, S. 769.

⁸ Charles PÉGUY, *Wir stehen alle an der Front. Eine Prosa-Auswahl von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln ²1952, S. 66. Balthasars Übersetzung fasst das Original zusammen (*Oeuvres en prose complètes* III, hrsg. von R. Burac, Paris 1992, S. 1115).

⁹ Ich gebe im Folgenden jeweils zu den Zitaten die Seitenzahlen des französischen Originals nach der Ausgabe der *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1977 und der in Anm. 11 erwähnten Übersetzung von Balthasar an, hier 596/83.

¹⁰ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 531.

¹¹ Die vierte Auflage, nach der ich zitiere, ist 2007 im Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg erschienen. Oswalt VON NOSTITZ hat für seine Übersetzung den Titel *Das Mysterium der Hoffnung* (Darmstadt 1951, München–Wien ²1952) gewählt.

¹² Romain ROLLAND, *Charles Péguy*, Tübingen – Stuttgart [1951], S. 242. Die Übersetzer dieser Studie, Gritta Baerlocher und Jean-Paul Samson, «folgen für den deutschen Text dieses Mysteriums im wesentlichen der ausgezeichneten Übersetzung Hans Urs von Balthasars» (ebd., S. 230).

¹³ Ebd., S. 231.

- ¹⁴ Albert CHAPPELLE, *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, Brüssel 1988, S. 198.
- ¹⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 858-873.
- ¹⁶ Vgl. Pie DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*, Freiburg 1970, S. 370.
- ¹⁷ Vgl. dazu *Bibeldichtung*, hrsg. von Volker Kapp / Dorothea Scholl, Berlin 2006.
- ¹⁸ Vgl. Albert BÉGUIN, *L'Ève de Péguy. Essai de lecture commentée suivi de documents inédits*, Paris 1948, S. 256-268.
- ¹⁹ PÉGUY, *Œuvres en prose complètes III*, S. 1399.
- ²⁰ DUPLOYÉ, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*, S. 410.
- ²¹ Vgl. 572ff./54ff.
- ²² Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956, S. 200.
- ²³ *Oeuvres en prose complètes III*, S. 1421.
- ²⁴ *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* und *Le Mystère des Saints Innocents* «sind in Form und Gehalt absolut antimodern. Sie verherrlichen die ewigen Kräfte, die in allem Zeitlichen verborgen sind» (Elisabeth GREMMINGER, *Charles Péguy. Vom Sozialismus zur christlichen Weltanschauung*, Olten 1949, S. 173).
- ²⁵ BALTHASAR, *Herrlichkeit. 2. Fächer der Stile*, S. 859.
- ²⁶ Vgl. PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, S. 1568-1570.
- ²⁷ Vgl. Julie SABIANI, *La Ballade du cœur. Poème inédit de Charles Péguy*, Paris 1973, S. 112. Diese Ballade, die Péguy's Liebe zu Blanche Raphaël zum Ausgangspunkt nimmt, deutet Sabiani als Auslöser des dichterischen Spätwerks von Péguy.
- ²⁸ Vgl. PÉGUY, *Oeuvres poétiques complètes*, S. 1346-1356.
- ²⁹ Ebd., S. 1356.
- ³⁰ Vgl. ebd., S. 1412-1436
- ³¹ Ebd., S. 1420.

HANS MAIER · MÜNCHEN

REICH GOTTES OHNE GOTT

Der «neue Mensch» in den totalitären Regimen

Als erster neuzeitlicher Denker hatte Rousseau seine Staatslehre auf eine neue Anthropologie gegründet. Sein Argument war einfach: Wenn die Demokratie nicht eine Utopie bleiben solle, eine Staatsform mehr für Götter als für Menschen, dann müsse zuerst ein «neuer Mensch» erstehen – ein Mensch, gereinigt von Selbstliebe, der glaubhaft den Willen der Allgemeinheit verkörpere, ein *citoyen*, kein *bourgeois*.

Die Forderung nach einem «neuen Menschen» findet dann im 19. Jahrhundert ein breites, vielstimmiges Echo – es genügt an Namen wie Fourier, Weitling, Marx, Lassalle und Nietzsche zu erinnern. Einige Frühsozialisten greifen, wenn sie vom «neuen Menschen» sprechen, auf den christlichen Wortschatz zurück. Doch bald verlagert sich die Diskussion aus der Sphäre des Einzelnen und seiner Umkehr ins Feld gesellschaftlicher und politischer Transformationen. Mit der Abschaffung des Geldes wird der alte Mensch «ausgezogen», die Gesellschaft kann «neu geboren» werden. Bei Marx verschwinden die letzten christlichen Anklänge – das Heilige wird jetzt zur diesseitigen Größe, zu einem Modell gesellschaftlicher Totalität. Die Arbeiter, die in der Revolution, die sie vollziehen, zugleich den Sinn der Geschichte, ihr «aufgelöstes Rätsel» finden, sind ihrerseits schon «neue Menschen»; das Ziel der Revolution ist der «totale Mensch».¹

Wiederum in einem anderen Theoriekontext steht Nietzsches «Übermensch» (der gleichfalls christliche Sprach-Vorläufer hat). Hier geht es um die Bildung des Menschen zu der ihm möglichen Größe – unter bewusster Emanzipation von der bisherigen Moral. Nicht die Menschheit ist das Ziel, sondern «der höhere Mensch». Seine züchterische Herstellung verlangt – wie Nietzsche in Fragmenten aus den Jahren 1884-1885 in drastischen Formulierungen ausführt – «die Vernichtung von Millionen Mißrathener».² «Erster Grundsatz: keine Rücksicht auf die Zahl: die Masse, die Elenden

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der COMMUNIO.

und Unglücklichen gehen mich wenig an – sondern die ersten und gelungensten Exemplare, und daß sie nicht aus Rücksicht für die Mißrathenen (d.h. die Masse) zu kurz kommen.»³

Doch erst das 20. Jahrhundert wird zum historischen Experimentierlabor des «neuen Menschen». Mit revolutionären Mitteln, durch Beeinflussung der Massen, unter Einschaltung von Politik, Kunst und Technik soll dieser Mensch erzeugt und in die Wirklichkeit gezwungen werden. Den Anfang macht die Russische Revolution. Ihr «neuer Mensch» ist nicht ein einzelner, sondern ein Kollektiv. Er hat sein «kleines rachitisches, vor Angst zuckendes Ich» hinter sich gelassen, hat die «Farce der Individualität» preisgegeben zugunsten einer Massenexistenz (Maxim Gorki). Sein Heil liegt nicht mehr in der Entwicklung seiner Psyche, seiner persönlichen Kultur – es liegt in der Vervielfältigung der äußeren Funktionen, in der Zusammenfassung der Einzelnen zu einer Einheit. Gemeinsames Marschieren, gemeinsame Aktionen, gemeinsamer Kampf, Straße und Feld als Massenmedien – mit solchen Bildern charakterisieren revolutionäre Künstler und Dichter den «neuen Menschen». Eine prä-individuelle Welt wird sichtbar mit allen Anzeichen des Vitalen, Animalischen, Unwiderstehlichen. Wie ein Urwesen, ungeschlacht und siegestrunken, erfüllt das Kollektiv den Raum: der Rote Platz ist seine Bühne, der Erste Mai sein Feiertag.

Sieht man näher zu, so entdeckt man im «neuen Menschen» sowjetischer Spielart unterschiedliche und widersprüchliche Züge. Da ist einmal die traditionelle Gemeinschaftsüberlieferung, die Kraft des «Mir»: ein russischer Humus, in dem die revolutionären Ideen rasch Wurzel schlagen konnten. Da ist weiter, gegenläufig, ein westlicher rationalistischer Zug: er zeigt sich besonders in der Art, in der Lenin von der Politik wie von einer mechanistischen Technik spricht, vom Staat als einer Behörde, von der Organisation der Arbeit als einem psychotechnischen Problem, von Windmaschinen, Dynamos und Automaten, von der Elektrifizierung und Technisierung des riesigen zurückgebliebenen Russland. Ein Drittes kommt hinzu: das kräftige Nachwirken religiöser Stimmungen und Strömungen, die Virulenz von Erlösungshoffnungen – und aus ihnen erwachsend ein Modell des Menschen, das eschatologische Züge trägt. Insofern nimmt der «neue Mensch» zumindest in seinen Anfängen den Ausgang vom überlieferten russischen Gottmenschentum. Einen Augenblick lang wird sogar der kommunistische Revolutionär als weltlicher Heiland verstanden – als ein Heiland freilich, der nicht leidet, sondern Gewalt übt. So sieht Alexander Blok in seinem Gedicht «Die Zwölf» in der Revolutionszeit 1917/18 Christus mit blutiger Fahne an der Spitze von zwölf Rotgardisten das nächtliche Petrograd durchschreiten, «kugelfest, verratgefeit / schneeverhüllt und perlumschneit / Sanften Schritts durch Sturmestosen / Geht im Kranz aus weißen Rosen / lichtumstrahlt gleich einem Stern / Jesus Christ, der Sohn des Herrn».⁴

Beide Motive, das technische und das eschatologische, verbinden sich in der russischen Film-Avantgarde der zwanziger Jahre. Hier sucht man den neuen, nicht vom Theater verdorbenen Menschen; hier will man das Leben widerspiegeln durch «mechanisierte» Schauspieler (der Körper als Maschine, der Arbeitende als «Maschinist»). Der «neue Mensch» wird im Film zum übermenschlichen Schöpfer seiner selbst. 1921 führt der Regisseur Kulesov mit den Schauspielern Chochlova und Obolenskij ein Experiment durch, in dem durch die Montage von zwei aufeinander durch die Stadt zugehenden und sich begegnenden Menschen das Weiße Haus von Washington als Bestandteil Moskaus direkt gegenüber dem Gogol-Denkmal erscheint.

«Als wir diese Szene filmten, vergaßen wir beim Drehen ein Stück – es fehlte die Begrüßung von Chochlowa und Obolenskij, die zu dem gegebenen Moment nicht mehr da waren. Da nahmen wir den Mantel Obolenskis, den Mantel Chochlowas – und nahmen vor dem Hintergrund des Gogol-Denkmal zwei fremde Hände auf, die einander begrüßten. Wir montierten diese Hände, und da davor Chochlowa und Obolenskij gezeigt wurden, war dieser Austausch absolut nicht zu merken. Das brachte mich auf den Gedanken zu einem zweiten Experiment... Ich filmte ein Mädchen, das vor einem Spiegel sitzt, die Augen und Brauen nachzieht, die Lippen rot lackiert und Pantoffeln anzieht. Allein durch die Montage wurde von uns ein Mädchen gezeigt, das in der Natur, in der Wirklichkeit nicht existiert, da wir die Lippen einer Frau aufnahmen, die Beine einer anderen, den Rücken einer dritten, die Augen einer vierten. Wir klebten die Filmstücke in einer bestimmten Verbindung zusammen, und es entstand ein vollkommen neuer Mensch bei Bewahrung der völligen Realität des Materials.»⁵

Auch im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland ist der «neue Mensch» eine Kollektivperson. Marschierend und paradiierend betritt er die geschichtliche Bühne. Seine Macht ist allgegenwärtig, man kann ihr kaum ausweichen: sie tönt aus Lautsprechern, spricht aus Bildern und Plakaten, redet in Sprechhören und Massendemonstrationen. Kurz, sie ist aus den parlamentarischen und administrativen Gehegen ausgebrochen und präsentiert sich öffentlich als unwiderstehliche Gewalt.

Die neue Politik ist Politik im Zustand der Mobilmachung. Und wie jede Mobilmachung zu einer Verdichtung und Dynamisierung militärischer Macht führt, so führt auch sie zu einer Militarisierung des öffentlichen Lebens, zu einer Reglementierung des Denkens und Handelns der Bevölkerung. Ich führe zwei Zeugnisse an, beide nicht zufällig von angelsächsischen Autoren stammend. Harold Nicolson trug am 6. Januar 1932 in Rom in sein Tagebuch ein: «Verbringe den Tag größtenteils mit der Lektüre faschistischer Flugschriften. Sie haben jedenfalls das ganze Land in eine Armee verwandelt. Von der Wiege bis zum Grabe wird man in die faschistische Form gepresst, dem kann niemand entinnen. Auf dem Papier wirkt das

alles sehr tüchtig und eindrucksvoll. Ich frage mich aber, wie das Leben des Einzelnen aussieht; das werde ich nicht sagen können, ehe ich nicht einige Zeit in Italien gelebt habe. Es handelt sich jedenfalls insoweit um ein sozialistisches Experiment, als es die Individualität zerstört. Es zerstört auch die Freiheit. Schreibe dir einer erst mal vor, wie du denken sollst, so schreibt er dir auch gleich vor, wie du dich verhalten sollst. Ich gebe zu, dass man mit einem solchen System ein Maß von Energie und Wirksamkeit erlangen kann, wie wir es auf unserer Insel nicht erreichen. Und doch, und doch ... Das Ganze ist eine auf den Kopf gestellte Pyramide.»⁶

Das zweite Zeugnis stammt aus William L. Shirers «Nightmare Years 1930-1940» und beschreibt den Nürnberger Reichsparteitag vom September 1934: «50 000 junge Männer in dunkelgrünen Uniformen – die vordersten Reihen mit nacktem Oberkörper – standen mit blitzenden Spaten, in denen sich die Morgensonne spiegelte, vor ihrem Führer auf der Zeppelinwiese stramm und lauschten, wie er ihren Dienst am Vaterland pries. Als sie dann in vollkommenem Stechschritt, wie ihn die alten preußischen Feldwebel vermutlich auch nicht besser gekannt hatten, den Vormarsch begannen, tobte die riesige Menge vor Begeisterung. Auf mich wirkte der Stechschritt lächerlich, den Zuschauern aber schien er so gut zu gefallen, dass sie spontan aufsprangen und Beifallsrufe von sich gaben. Im Vormarschieren huldigten die jungen Männer ihrem Führer in einem gewaltig hallenden Sprechchor, den ein weithin donnerndes «Heil Hitler» beschloss. Ich erfuhr bald, dass Hitler neben dem Arbeitsdienst eine noch umfassendere Jugendorganisation aufbaute, die Hitlerjugend, in der die Kinder vom siebten Lebensjahr an auf den Führer eingeschworen werden sollten.»⁷

Auch in den faschistischen Systemen und im Nationalsozialismus spielen nicht nur Angst und Terror eine Rolle. Der «neue Mensch» hat vielmehr ein befreiendes Gefühl: er lebt im Einklang mit der Zeit, er erfüllt den Auftrag der Geschichte. Und das Machtzentrum, die Partei, hat nicht nur die Kraft zur gewaltsamen Durchsetzung aller Ziele – die Führer beanspruchen auch, das Richtige, das Wahre zu wissen. Die Partei ist eingeweiht in die Zwecke der Geschichte; sie weiß, wohin die Entwicklung führen wird; wer sich ihr anschließt, ist bei den Siegern; die anderen sind zum Untergang verurteilt, sie landen auf dem bekannten «Müllhaufen der Geschichte». Es ist diese Ausrüstung mit einer untrüglichen – oder doch als untrüglich erscheinenden – Ideologie, welche den totalitären Parteien ihre Durchschlagskraft verleiht. Organisation und Lehre, Partei und Ideologie stützen sich gegenseitig: aus der Einsicht in das (scheinbar) Notwendige erwächst die intellektuelle Sicherheit, die revolutionäre Leidenschaft, die Bereitschaft, alles, und sei es das Schrecklichste, im Dienst der «neuen Zeit» zu tun. Eine kohärente Welterklärung, ausgestattet mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit, gibt den totalitären Bewegungen ihr erschreckend gutes Gewissen.

Der geballten Verbindung von Machtinstrument und politischer Heilslehre, Gewalt und rechtfertigender Ideologie sind im 20. Jahrhundert viele Menschen erlegen: wie anders wäre es zu erklären, dass aus den totalitären Strömungen Massenbewegungen wurden? Wie immer sich die Komponenten im historischen Ablauf trennen und verbinden – das Ergebnis ist jedenfalls eindeutig: zwischen dem Jahr 1917 und dem Höhepunkt des Zweiten Weltkriegs dringen in Europa die totalitären Bewegungen mit Macht vor, schaffen um sich einen Kranz autoritärer und halb-totalitärer Staaten und versetzen die liberalen Demokratien in die Minderheit. Machtzentrum wird nach 1933 das nationalsozialistische Deutschland, das im Zweiten Weltkrieg eine auf den Vorrang der germanischen Rasse gegründete Raumordnung zu errichten strebt. Nach dem Ende des NS-Regimes rückt der sowjetrussische Totalitarismus in den Mittelpunkt: er unterwirft Ost- und Mitteleuropa und greift weit aus in die Länder der Dritten Welt. Das hier errichtete Weltreich, wiederum gegliedert in Kernbereiche und Außenbezirke, in totalitäre und halb-totalitäre Zonen, dauert in seinem Kern bis in die achtziger Jahre; 1980 läuten die revolutionären Vorgänge auf der Danziger Werft sein Ende ein, 1985 kommt Michail Gorbatschow als Verwalter der Krise an die Macht, 1989/90 beginnt ein Prozess der Befreiung, der bis zur Stunde andauert und dessen Folgen noch kaum absehbar sind.

Nach dem Zerbrechen der Herrschaft, in der Rückschau auf sechzig, siebzig Jahre des vergangenen Jahrhunderts tritt das seltsam Unwirkliche, Wahnhafte der totalitären Systeme in den Blick: jene «schizophrene Wirklichkeit», von der Hans Günther Adler spricht, jenes «vertrackte Gewebe der Täuschung und Selbsttäuschung», von dem Hans Buchheim urteilt, man habe sich ihm «nur unter äußerster Anstrengung des Intellekts und des Gewissens ganz zu entziehen vermocht» – jener Zustand, «wo Wahn die Weisen treibt und Trug die Klugen hält», wie es in einem im Dritten Reich gern zitierten evangelischen Kirchenlied heißt.⁸ Nochmals: Die Mechanismen des Zwanges, der Repression, des Terrors erklären nicht alles. Die verführerische Macht totalitärer Systeme, so scheint es, liegt in einem Versprechen, das leidenschaftlich vorgebracht wird, aber im Grunde nicht erfüllbar ist. Totalitäre Ideologien suggerieren Erkenntnis. Ihr Ziel ist das «aufgelöste Rätsel» der Geschichte.

So ist es hinterher wie mit dem Auftauchen aus einem wüsten Traum. Man erkennt, dass man nicht bei sich selbst war, dass man eine Rolle spielte, die von außen aufgenötigt war. Viele Erzählungen aus der Sowjetunion, aus dem nationalsozialistischen Deutschland, aus Ländern des «realen Sozialismus» offenbaren diesen psychologischen Mechanismus. Ein paar Menschen unterhalten sich, ein Unbekannter tritt hinzu, die Runde verstummt – oder sie redet plötzlich ganz anders als bisher. Das kann sich bis zu grotesken, virtuosen, verhüllenden Versteckspielen steigern, es kann bei einem völligen

Doppelleben, bei gesellschaftlicher Schizophrenie, bei der Habitualisierung gespielten Anderseins enden – bei einem Leben, das «uneigentlich» geworden ist, das aus Verstellung und Lüge besteht.

Bei den Nürnberger Prozessen wurde einmal ungefähr folgendes gesagt: «Hitler war ein Genie. Er hat mit lauter Pazifisten seine Kriege geführt, mit lauter Widerstandskämpfern seine Diplomatie betrieben, mit lauter Verhinderern die Juden ausgerottet und mit lauter heimlich Unzufriedenen seine Kundgebungen abgehalten.»⁹

Das war ironisch gemeint, weist aber auf jene Verwirrung der Lebensverhältnisse und Begriffe hin, auf jene «Maskerade des Bösen» (Dietrich Bonhoeffer), ohne die man Geschehnisse wie die Etablierung totalitärer Politik kaum erklären kann. Auf harmlosere Weise drückt der folgende Witz über die «Grundwidersprüche im Sozialismus» einen ähnlichen Sachverhalt aus: «Obwohl es keine Arbeitslosen gibt, arbeitet nur die Hälfte. Obwohl nur die Hälfte arbeitet, werden alle Pläne übererfüllt. Obwohl alle Pläne übererfüllt werden, gibt es nichts zu kaufen. Obwohl es nichts zu kaufen gibt, haben die Leute mehr, als sie brauchen. Obwohl sie mehr haben, als sie brauchen, schimpfen sie auf die Regierung. Und obwohl sie auf die Regierung schimpfen, wählen 99,9 Prozent sie.»¹⁰

Ein satirischer Text, ohne Zweifel – und eine satirische Betrachtung jenes «Verblendungszusammenhangs», in dem totalitäre Politik sich bewegt und agiert, dürfte auch der Anfang psychologischer Befreiung von ihr sein. Aber die Zeit ist uns noch zu nahe, die Wunden sind noch zu frisch. Bis die Epoche totalitärer Politik uns fern- und fremdgeworden ist, bis sie im befreienden kathartischen Gelächter untergehen kann, werden wohl noch Jahrzehnte vergehen.

ANMERKUNGEN

¹ Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1848), MEW Ergänzungsband I (1968), 539.

² Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885* (KSA Bd. 11), Fragment 25 (Frühjahr 1884) (325).

³ Fragment 25 (243). – Nietzsches in der Forschung kaum je im Wortlaut zitierte Äußerungen sind das früheste Zeugnis einer gänzlich neuen, von allen moralischen Skrupeln befreiten «totalen» und zugleich weltumfassenden Politik; ihr Ziel ist, wie Nietzsche sagt, die «Erdherrschaft».

⁴ Alexander BLOK, *Die Zwölf* (1918); die deutsche Übersetzung bei Valerij TARSIS, *Russland und die Russen*, Luzern-Frankfurt 1967, 204.

⁵ J. BOCHOW, *Vom Gottmenschen zum neuen Menschen. Subjekt und Religiosität im russischen Film der zwanziger Jahre*, 1997, 125.

⁶ Harold NICOLSON, *Tagebücher und Briefe 1930-1941*, 1969, 101.

⁷ William L. SHIRER, *Das Jahrzehnt des Unheils*, Neuausgabe München 1989, 75.

⁸ Hans BUCHHEIM, *Die totalitäre Bedrohung des Menschen*, Rede bei der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken von 29./30. April 1983.

⁹ Zit. bei Wanda VON BAEYER-KATTE, *Das Zerstörende in der Politik*, Heidelberg 1958, 236.

¹⁰ Zit. nach Lothar DE MAIZIÈRE, *Lehren aus den Erfahrungen in einem totalitären Staat*, in: Im Gespräch 1/1991, 9ff.

STEPHAN VAN ERP · TILBURG

DIE KENOTISCHE FORM DER THEOLOGIE

Eine Rekonstruktion von Hans Urs von Balthasars Theologie der Kultur

In Abwandlung der ersten Worte des Johannes-Evangeliums formulierte Hans Urs von Balthasar folgende dichte Passage über das Wesen der Theologie: «Das Wort, das Gott ist, ist Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Das Wort, das unendlich ist, ist endlich geworden, ohne aufzuhören, unendlich zu sein. Das Wort, das Gott ist, hat einen Leib aus Fleisch angenommen, um Mensch zu sein. Es hat, weil es Wort ist und als Wort Fleisch annahm, zugleich einen Leib aus Buchstabe, Schrift, Begriff, Bild, Stimme und Verkündigung angenommen, weil sonst die Menschen entweder nicht verstanden hätten, dass das Wort wirklich *Fleisch* geworden ist, oder dass diese Gottperson, die Fleisch geworden ist, wirklich das *Wort* ist. Alle Probleme der Schrift müssen von der Christologie aus angegangen werden: der Buchstabe verhält sich zum Geist wie das Fleisch Christi (man weiß, was das bedeutet: die menschliche Natur) zu seiner göttlichen Natur und Person.»¹

Von Balthasar bringt hier zum Ausdruck, dass das göttliche Wort zum Buchstaben oder Verständnis werden möchte, der Theologe mithin das Wort durch das Fleisch finden muss. Der Buchstabe ist die Brücke zum menschlichen Geist, und der menschliche Geist ermöglicht den Zugang zur Unendlichkeit des göttlichen Logos. Balthasar bekräftigt, dass der Theologe als Glaubender von Anfang an bereit ist, sich der unendlichen göttlichen Wahrheit zu öffnen, während er zugleich die Endlichkeit des Fleisches und des Buchstabens anerkennt.

In diesem Beitrag geht es mir darum zu zeigen, dass die paradoxe Bereitschaft, einerseits für die Wahrheit offen zu sein, so dass das göttliche Wort in menschlichen Worten vernommen werden kann, ohne andererseits zu beanspruchen, in einer Weise sprechen zu können, dass das Wort Gottes vernommen werden könnte, eine Form von Logik ist, die sich am besten als «kenotisch» umschreiben lässt: als Entleeren der Sprache der Theologie, was uns vor die Herausforderung stellt, die Tradition des Glaubens in engem Dialog mit der zeitgenössischen Kultur zu reformieren. Balthasars Theologie wird sich als guter Ausgangspunkt erweisen, um die reformierenden Kennzeichen einer Theologie der Kultur zu verstehen.

STEPHAN VAN ERP, 1969 geb. in Tilburg (NL), Dr. theol., lehrt Fundamentaltheologie und Dogmatik an den Universitäten Tilburg, Nijmegen und Groningen; zugleich Senior Researcher am Heyendaal Institute for Interdisciplinary Research an der Radboud Universität Nijmegen; Studien in Oxford und am King's College, London. Über Hans Urs von Balthasar erschien zuletzt: *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasars Theological Aesthetics and the Foundations of Faith* (Louvain 2004).

In diesem Beitrag werde ich zunächst Struktur (1), Logik (2) und die Grundlagen (3) von Balthasars kenotischer Theologie nachzeichnen. Danach werde ich unter Rückgriff auf den abschließenden Essay in *Herrlichkeit* (4) die positiven Aufgaben der Theologie skizzieren (5). Denn Balthasars theologische Ästhetik eröffnet die Möglichkeit, von einer theologischen Wende in der Moderne zu sprechen. Seine Ästhetik der Liebe und Erlösung unterscheidet sich nämlich deutlich von Kants und Nietzsches Ästhetik des Geschmacks und des Genusses (6). Schließlich möchte ich die Chancen kenotischen theologischen Denkens aufzeigen, um in einer Kultur, in der das Schweigen des Wortes absolut zu sein scheint, Glauben zu vermitteln.

I. DIE FORM DER THEOLOGIE: STRUKTUR – LOGIK – GRUNDLAGEN

1. Das Wort und die Wörter: die Struktur der Theologie

Zwei Existenzen treffen nach Balthasar in der Theologie aufeinander: jene einer unendlichen Person, des Wortes, das Fleisch geworden ist und sich daher als Buchstabe und Inhalt gibt, und jene des Glaubenden, insofern der Glaube – als von der unendlichen Person geschenkte Gnade – die einzig mögliche angemessene Haltung ist, damit der Mensch dieser anderen Existenz begegnen kann. Für Balthasar ist der Glaube als Hingabe an das Unendliche das vom Menschen her mögliche Apriori, das Fleisch und den Buchstaben als Sprache des Unendlichen zu verstehen. Diese Hingabe besteht in dem absoluten Willen, Gott im Menschlichen zu begegnen, dem unendlichen Inhalt in endlichem Begriff, was für Balthasar der Haltung von «Anbetung» entspricht. Anbetung bedeutet, den unendlichen Inhalt zum Sinngrund der eigenen Existenz zu machen, was Balthasar «Heiligkeit» nennt, «nicht nur angesichts des Wortes zu leben, sondern vom Wort her zum Wort hin, kraft des Wortes für das Wort.»²

Glaube ist für Balthasar nicht nur ein Glaubensakt, sondern auch der Inhalt, auf den der Glaubensakt zielt. Diese Betonung der Einheit von *fides qua* und *fides quae* dient dazu, den Glaubensakt von allen anderen Handlungen des Menschen zu unterscheiden. Der Glaube ist eine Beziehung, die den Menschen in seiner ganzen Natur trifft und der es ihm dank der Gnade ermöglicht, auf den Anruf durch Gottes Offenbarung zu antworten. Für Balthasar findet sich eines der besten Beispiele der Einheit von Natur und Gnade oder Wissen und Glauben im Johannes-Evangelium. Obgleich Johannes von Zeichen spricht, an denen nur Gläubige die Wahrheit des Glaubens ablesen können, deuten diese Zeichen nicht nur auf eine andere Wirklichkeit hin, sondern offenbaren unmittelbar die Göttlichkeit Christi. Die Beziehung von Glauben und Wissen gewinnt eine gewisse Ambiguität im Evangelium nach Johannes. Manchmal geht der Glaube dem Wissen voraus (Joh 8,31–32 und 10,38), an anderen Stellen wiederum kehrt sich dieses Verhältnis um, so dass der Glaube aus dem Wissen hervorgeht (Joh 16,30 und 17,8).

Balthasar argumentiert, dass das Wissen, von dem die Bibel spricht, nicht einfach etwas ist, was dem Glauben vorausgeht. Die biblische Gnosis ist deshalb keine Art von Wissen im Sinne der *praeambula fidei*. Indem man die Gnosis vom christlichen Glaubensakt trennt und ihr einen eigenen Platz in der *analysis fidei* zuweist, wird man ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht gerecht. Nach Balthasar ist Theo-

logie keine rationale Erörterung des Glaubens, sondern vielmehr eine Analyse der Einheit von Glauben und Wissen. Er betont, dass die Formel *fides quaerens intellectum* nicht ganz der Weise entspricht, wie die Bibel von der Beziehung zwischen Glauben und Wissen spricht. Das Wissen des Glaubens ist keine bloß tastende Suche, meint keine lediglich ungesicherten Kenntnisse, sondern umfasst eine Art von Wissen, das seine Grundlage bereits in Form des Glaubens gefunden hat, die Balthasar mittels der Anbetung und Heiligkeit beschrieben hat. Der Suche nach rationalem Verständnis gebührt nichtsdestotrotz insofern ein rechtmäßiger Platz innerhalb des Glaubens, als der Glaube nach Evidenz sucht, die allein in Gott liegt.³

Anbetung und Heiligkeit sind die beiden Säulen, auf denen Balthasars Verständnis des christlichen Lebens und damit auch der Theologie ruht. Diese beiden Säulen kennzeichnen die Arbeit der kirchlichen Verkündigung und des kirchlichen Amtes des Theologen, etwa in Gestalt des Priestertums. Die Heiligkeit der Kirche und der Ämter ist gleichwohl kein Selbstzweck. Sie ist ein Mittel, das mit der Weltform gegeben ist, die sich jedoch überlebt, sobald sie ihren Zweck erfüllt hat. Demnach ist die Theologie selbst ein Amt, doch, so führt Balthasar aus, bedeutet dies nicht notwendigerweise direkten Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort. Sie entspricht der Entwicklung einer Theorie, einer Form der Kontemplation, die von Anbetung und Heiligkeit abgegrenzt werden kann, aber trotzdem auf diese beiden Säulen zielt, die der amtlichen Verkündigung zugrunde liegen. Die Theologie selbst ist auch eine Form von Verkündigung, sie ist «gleichzeitig Funktion, Korrektiv, Formbereitung der amtlichen Verkündigung»⁴. Wie die Sakramente und die amtliche Verkündigung ist die Theologie ein Mittel und eine Aufgabe, um dem unendlichen Reichtum göttlicher Wahrheit in der Endlichkeit zu begegnen. Der einzige und alleinige Maßstab der Theologie ist die Wahrheit, die Christus selbst ist.⁵

Bedeutet dies, dass Kontroversen und Diskussion unmöglich sind? Balthasar führt aus, dass es Streitgespräche gibt, weil die Theologie ein Kampf mit Worten ist, ein ständiges Abwägen von Postulaten und Positionen. Wenn überhaupt, dann wird die Theologie möglich und geformt durch Syllogismus, Widerrede, Deduktion. Jedoch ist eine theologische Disputation immer schon unterwegs entweder zum Glaubensakt oder zum Unglaubensakt. Um mit Balthasar zu sprechen: In Analogie zu den Worten Christi ist die Disputation in der Theologie immer schon Erlösungswort.⁶ Kontroversen sind die Essenz und markieren zugleich die größte Ausgesetztheit der Theologie; sie sollten zu der Einsicht führen, dass es keinen definitiven Standpunkt geben kann, sondern dass die Theologie dem Wort der Erlösung unterworfen ist, das niemals in einer wissenschaftlichen oder rational begreiflichen Weise neutralisiert werden kann. Deshalb kann kein theologisches Wort jemals das letzte Wort sein.

Hieraus entwickelt Balthasar die Struktur der Theologie. Er unterscheidet zwischen der generellen oder formalen und der besonderen oder materiellen Struktur der Theologie. Die generelle Struktur des theologischen Denkens meint ihre Richtung vom endlichen Wort Richtung fleischgewordener Unendlichkeit. Das bedeutet nicht, dass die endlichen Worte am Schluss ausgestrichen werden, aber sie werden über sich hinausgeführt. In der Fleischwerdung wurden die Gesetze der endlichen Sprache und des Denkens unendlich wahr und es war unmöglich, sie in einzelne Gesetze oder Wörter zu zerteilen. Die Grundlage der Theologie ist deshalb

weder eine historische noch eine philosophisch-existenziale, sondern die Menschwerdung, die, obwohl niemals a-historisch, nicht auf das rein Geschichtliche reduziert werden kann. Balthasars Verständnis von Theologie ist katholisch und universell, «das heißt alle Wahrheit vorstellend, in sich ziehend [...] oder sich selber zu aller Wahrheit aufschließend, entgrenzend, durch einen Tod hindurch in himmlische Wahrheit auferstehend.»⁷ Theologisches Wissen wird demnach ausgebildet durch einen suchenden und nach Maßgabe der Gnade findenden Glauben, der, obwohl er von Kontroversen und Endlichkeit gekennzeichnet ist, sich stets messen lassen sollte an der Anbetung und Heiligkeit. Dies nennt Balthasar ein «katholisches Verständnis», das sich von einem aristotelischen oder platonischen Begriffsverständnis insofern unterscheidet, als es nicht nur eine Einladung ist, alles in einer vagen oder gar erbaulichen Unendlichkeit aufgehen zu lassen, sondern das ständige Gestelltsein unseres Denkens in eine Entscheidung für das Wort Gottes. Dies ist die Gestalt der Heiligen Schrift selbst. Wie wollte die Theologie, so fragt er rhetorisch, ihr entinnen?

2. Kata-logische Analogie: Die trinitarische Logik der Theologie

Im zweiten Teil der *Theologik* argumentiert Balthasar: «Theologie, in der die Logik Gottes zur bestimmenden Form geschöpflicher Logik wird, kann nicht anders als trinitarisch sein.»⁸ Seine Überzeugung, dass die innertrinitarischen Bewegungen die Grundlage der Differenz zwischen Gott und der Schöpfung sowie für sämtliche Differenzen in der Welt bilden, mag für manche der schwierigste und unzugänglichste Teil seiner Theologie sein.⁹ Es ist offensichtlich, dass Balthasar, obwohl er dem Ansatz seines philosophischen Lehrers Erich Przywara folgt und der Analogie des 4. Laterankonzils zustimmt (*quia inter creatorum et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*)¹⁰, ihr eine kata-logische Grundlage verleiht, damit er die Analogie des Seins mit der Analogie des Glaubens versöhnen kann. Die kata-logische Idee des von der Trinität zur Welt absteigenden Weges durch Christus ist eine notwendige Bedingung für jede, notwendig analoge Aussage.¹¹ Aber das löst für Balthasar nicht das Problem der Analogie, weil sie immer noch nicht die Möglichkeit des adäquaten Ausdrucks der göttlich-dreieinigen Logik im menschwerdenden Logos innerhalb der Welt berücksichtigt.¹² Deshalb muss es eine Analogie oder ein Symbol der Menschwerdung geben, damit die Offenbarung gesehen oder vernommen werden kann. Wie könnte dies sonst der Fall sein, wenn die Welt selbst nicht gestaltet wäre durch die kata-logische trinitarische Offenbarung in der Welt? Deshalb ist es angemessen, Balthasars Idee der geschöpflichen Logik, obgleich notwendigerweise analog in ihrer Natur, als *katalogia trinitatis* zu beschreiben: als abwärts gerichtete Bewegung, ge-formt durch die Menschwerdung.

Im dritten Teil seiner Trilogie *Theologik* versucht Balthasar, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die göttliche Wahrheit innerhalb der Strukturen der geschöpflichen Wahrheit sich einbergen und in einer Vielfalt von Formen ausdrücken kann.¹³ Die Öffnung der Welt gegenüber Gottes Offenbarung bedeutet, dass sie die göttliche Selbstoffenbarung in Christus erfahren kann. Es gibt jedoch nichts in der Welt, so Balthasar, von dem aus diese Offenbarung in Christus gedacht werden kann. Selbst in Christus, in dem Gott seine Nähe zur Menschheit ausdrückt, offen-

bart er sich immer noch als der Ganz-Andere. Christus, der Mittler, ist in der Theologie Balthasars – anders als bei Karl Rahner – nicht in jedem transzendentalen Erlebnis eingeschlossen. Im Gegenteil, die Ähnlichkeit von Gott und Mensch offenbart sich nur durch den freien Akt der göttlichen Offenbarung.

Doch Wissen von diesem Offenbarungsakt ist möglich und hat den Glauben zur Grundlage: «So wird Jesu ganzes Menschsein zu einer Selbstaussage und Selbsthingabe Gottes, die sowohl im Reden [...] wie im überlegenen Schweigen, im Wirken wie im Leiden Jesu so einmalig ist, dass an seiner Hoheit (erscheinenden Herrlichkeit) und vollkommenen Dienstbarkeit [...] die Wahrheit seines ganzes Seins abgelesen werden kann mit einer Gewissheit, die den Glauben nicht aus-, sondern einschließt»¹⁴. Nach Balthasar offenbart sich im Sohn die Wahrheit als Ausdruck des Vaters und wird als solche erklärt durch den Heiligen Geist. Da der Sohn der volle Ausdruck dieser Beziehungen in Gott ist, kann die Menschlichkeit, in der er dies ausdrückt, nichts anderes als das Abbild oder «Gleichbild» des dreieinigen Gottes sein. Denn Jesus wäre nicht das perfekte Gleichbild und hätte nicht solche Ähnlichkeit mit Gott, wenn er nicht zugleich das perfekte Abbild der innertrinitarischen Bewegungen wäre. Dies ist der Grund, weshalb Balthasar argumentiert, dass es ein Abbild der Trinität in der Welt geben müsse, in dem der sich selbst offenbarende Logos seinen Ausdruck findet.

Gott hat sich in der Welt in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbart. Im ersten Brief an die Korinther heißt es: «Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes.» Dies ist der Grund, so Balthasar, weshalb es möglich ist, eine gewisse Kenntnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als göttliche Personen zu erlangen, aber nur durch die Gestalt Jesu Christi. Im Johannes-Evangelium heißt es: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh 14,6). Deshalb können wir nur aufgrund der ökonomischen Trinität etwas über die immanente Trinität erfahren und darüber Aussagen treffen. Balthasar weist jedoch darauf hin – dadurch bewahrt er die substanzielle Einheit Gottes –, dass Gott diese Ökonomie für seine Selbstverwirklichung nicht braucht, sondern unendlich vollkommen in sich ist. Dass Gottes einziges Wesen in drei Hypostasen lebt, hat «mit Kontingenz nichts zu tun, ist im Gegenteil der höchste Ausdruck der grenzenlosen Fülle des göttlichen Seins»¹⁵. Obwohl die immanente Trinität die kata-logische Grundlage für Balthasars Verständnis der Theologie bildet, besteht sein eigentliches Anliegen darin, die Möglichkeit von analogen Aussagen über die Wirklichkeit Gottes aufzuweisen. Im zweiten Teil der *Theologik* zeigt seine Sprache ein ausgeprägteres Bewusstsein für die Bedeutung des Analogiebegriffs.

Dies zeigt sich besonders deutlich darin, dass Balthasar sich auf die «Grammatik» bezieht, die Jesus benutzt, um zu sagen, wer er ist, d.h. die Parabel. Jesus geht davon aus, dass seine Zuhörer ein religiöses und moralisches Verständnis besitzen. Er richtet sich an Menschen, weil sie nach Gottes Ebenbild geschaffen wurden. Deshalb sind die Menschen in der Lage, die göttliche Logik zu verstehen. Gleichwohl können sie die göttliche Logik nicht verstehen ohne die Klärung, die das Leben Jesu dazu beigetragen hat. Sie ist Voraussetzung nicht nur für den Dialog in der Welt, sondern

auch für den Dialog zwischen Gott und Mensch. Der Heilige Geist vervollständigt die Natur, und zwar nicht nur von oben, sondern auch von unten und von innen heraus. Für Balthasar bedeutet christliche «Theorie» deshalb ein Verständnis der «Praxis» von Gott im Leben Jesu Christi, impliziert in der Parabel. In diesem Sinne ist die *analogia linguae* identisch mit der *analogia entis*, denn die göttliche Logik findet ihre Vollendung im Leben Christi. Aus diesem Grund, so Balthasar, besitze die Struktur der menschlichen «Grammatik», d.h. der menschlichen Natur, eine eigene innere, abwärts gerichtete trinitarische Bewegung.

3. Kenotische Ontologie: Die Grundlage der Theologie

Der Schlüsselbegriff zum Verständnis von Balthasars komplexer Grundlegung des menschlichen Wissens von Gott als abwärts gerichteter Bewegung ist «kenosis», der Akt göttlicher Selbstentäußerung.¹⁶ Balthasar unterscheidet drei Formen von Kenosis, von denen die erste, die innertrinitarische, die wichtigste ist.¹⁷ Wenn die Menschwerdung die Grundlage aller (theologischen) Analogien in der Welt ist, muss es schon Freiheit in Gott geben und deshalb eine Differenz innerhalb der göttlichen Trinität.¹⁸ Diese Differenz in Gott ist jedoch gleichzeitig aufgehoben in absoluter Einheit. Diese paradoxe Einheit ist das Urbild der Nicht-Identität und gleichzeitigen Untrennbarkeit von Sein und Essenz. Dieser Zusammenhalt von Einheit und Differenz im Sein ist eine analoge Repräsentation dessen, was Gott ist. In Gott gibt es kein statisches Sein, sondern Tun, und als solches bildet es eine Voraussetzung für alles «Werden» in der Welt.¹⁹

Balthasar stellt auch die Frage, warum sich die Absolutheit Gottes in der Welt auf keine andere Weise widerspiegelt als in Form der Trinität. Die drei Transzendentalien des «Einen», «Wahren» und «Guten» könnten den drei göttlichen Hypostasen zugeordnet werden: das «Höchst-Eine» dem Vater, der Ursprung der Personen ist, das «Höchst-Wahre» dem Sohn, der als Wort aus dem Vater stammt, das «Höchst-Gute» dem Heiligen Geist, der als Liebe und Gabe aus beiden stammt.²⁰ Trotz allem sollte man ein wenig Vorsicht walten lassen, wenn die Transzendentalien den drei göttlichen Personen zugeordnet werden.²¹ Balthasar widersetzt sich einer transzendentalen Theorie der Aneignung und betont, dass man der göttlichen Wirklichkeit nicht einfach weltliche Kategorien überstülpen dürfe. Doch sollten die Transzendentalien im hypostatischen Geschehen verankert werden. Der Kern dieses Geschehens ist die Liebe, die sich in der innertrinitarischen Kenosis ausdrückt und die das Eine, Wahre und Gute in allen Personen der Trinität darstellt.²²

Die zweite Kenosis ist in der Schöpfung begründet. Die Tatsache, dass Gott in drei Hypostasen lebt, hat nichts mit Kontingenz zu tun, sondern ist vielmehr Ausdruck der Fülle des göttlichen Seins, während das weltliche Sein naturgemäß beschränkt ist. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass Gott absolut und souverän ist und dass er die Welt keineswegs für seine Existenz braucht, was die Kluft zwischen Gott und Mensch noch zu vertiefen scheint. Auf der anderen Seite überbrückt die Offenbarung der Trinität diesen Abgrund auf gewisse Weise. Wenn es so etwas wie Differenz in der göttlichen Identität selbst gibt, die sowohl Urbild des Vaters und Urbild aller Dinge in der Schöpfung ist, wenn sie darüber hinaus den Heiligen Geist umfasst, der die Liebe zwischen den göttlichen Personen ist, dann lässt sich die Tat-

sache, dass die Schöpfung von Gott verschieden ist, als positive Beziehung zu Gott definieren. Doch nach Balthasar schlägt diese Beziehung in dem Moment ins Negative um, wenn die menschliche Freiheit an eine abstrakte Idee von Autonomie appelliert, statt sich Gottes Ur-Kenosis innerhalb der geschöpflichen verdankt zu wissen. Aus dieser Form des Widerstandes gegen den freien Akt der göttlichen Liebe, Menschen die Freiheit in der Welt zu geben, besteht das Wesen der Sünde.²³

Die dritte Kenosis, die Balthasar unterscheidet, ist in der Menschwerdung begründet. Der Kulminationspunkt dieser letzten Kenosis ist der Tod Christi am Kreuz²⁴. Die letzte Konfrontation zwischen Mensch und Gott findet statt, wenn sich der Sohn am Kreuz opfert. Das ist der entscheidende Berührungspunkt zwischen Gottes Liebe und der menschlichen Sünde. Balthasar zufolge sind hier wiederum alle drei trinitarischen Personen eingebunden. «Damit wird zwar die Kenose – als Preisgabe der «Gottgestalt» – zum unterscheidenden Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugtsein (und damit seine Abhängigkeit) vom Vater übergehen lässt in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams, doch bleibt in diesem Akt die ganze Trinität engagiert, der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende.»²⁵ Es ist wichtig festzuhalten, dass Balthasar hier von einer Kenosis spricht, die vom Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist herrührt. Er verleiht dem Geist eine führende Rolle in der Menschwerdung, denn er vermittelt dem Sohn den Willen des Vaters, dem er folgen soll, während der Sohn dem Vater im Geiste gehorcht. Dies könnte irreführend klingen, wenn man meint, dass der Sohn nur dem Geist untergeordnet ist, denn der Heilige Geist ist ja auch sein Geist der Liebe für den Vater. Deshalb ist der Geist der Geist Christi und zugleich Mittler des Willens, der von außen zu Christus kommt.²⁶

Für Balthasar ist der Mensch gewordene Sohn bestimmt vom Geist, der als Mittler des väterlichen Willens gilt. Christus fügte sich dem Willen des Vaters in der ersten innertrinitarischen Kenosis und erlaubt dem Geist, den der Vater in der zweiten Kenosis verfügbar machte, über ihn Macht zu haben als «Herrschaft» des Willens des Vaters. Er tut dies, um dem Geist, der in aller Fülle in ihm ist, zu erlauben, am Ende seines Auftrags in Tod und Auferstehung von ihm zu gehen, was die dritte Kenosis ausmacht.²⁷ Nur auf diese Weise, durch Christus, kann der Geist inspirierend in der Welt wirken und ermöglicht es dem menschlichen Denken, die Wahrheit Gottes zu erkennen.²⁸

II. THEOLOGIE DER KULTUR: ÄSTHETIK – ERLÖSUNG – KENOSIS

4. Metaphysik der Schönheit: Die theologische Wende als Kritik der Moderne

Am Ende seiner großartigen Übersicht in *Herrlichkeit* III,1 über die Geschichte der Metaphysik und der Ästhetik sind Balthasars Schlussfolgerungen bezüglich des modernen Verständnisses der Wahrheit pessimistisch: «[A]us dem Sein strahlt nichts mehr; das Schöne, aus der Transzendentalität vertrieben, ist ins Innerweltliche eingeschränkt, wo nur von Eindeutigkeit umgriffene Spannungen und Widersprüche zu bändigen sind»²⁹. In diesem Abschnitt werde ich einen der visionärsten und erhabensten theologischen Essays des 20. Jahrhunderts kommentieren, in dem Balthasar

die grundlegenden und zukünftigen Aufgaben einer Theologie der göttlichen Liebe definiert.

In einer düsteren, der Postmoderne vorgreifenden Vision beklagt Balthasar, dass die moderne Ästhetik nur mehr Fragmente wahrnehmen könne, die sich nicht mehr zu einem Ganzen zusammenfügen lassen. Doch er gibt zu, dass eine fragmentarische Perspektive auf die Wahrheit auch echte Erkenntnisse über das Ganze ermögliche, denn in ihrer absteigenden Bewegung kann die göttliche Offenbarung «sich des Weltlich-Fragmentarischen bedienen, um darin anzuschauen, ja sich darin auszusprechen.»³⁰ In seiner theologischen Ästhetik hat sich Balthasar deshalb die Aufgabe gestellt, den positiven Inhalt der Theologie auszudrücken. Theologische Reflexion sollte immer dem ursprünglichen Moment des Staunens gerecht werden, der durch die Schönheit des Seins hervorgerufen wird, welches seine Inspiration und sein Ziel sei.

Um das ursprüngliche Erlebnis von Schönheit zu veranschaulichen, bezieht sich Balthasar auf die Worte aus dem Matthäusevangelium: «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen» (Mt 18,3). Wie das *id quo maius cogitari non potest* des Glaubens, betrachtet er dies als eine Tautologie und als Ausdruck einer ersten, jedoch ultimativen Erfahrung, dass die Existenz sowohl herrlich wie auch evident sei. Die ursprüngliche Erfahrung des unverständlichen Lichts der Gnade, beschrieben aus der Perspektive eines Kindes, das noch nicht in Pflichten eingebunden ist, weder Mangel noch Schuld noch Tod kennt, zeigt Existenz als eine Einladung, als Objekt der Liebe an ihr teilzuhaben.

Das Bewusstsein, dass Liebe, die so erfahren wird, sich von der Liebe Gottes unterscheidet, folgt erst in einem zweiten Schritt. Es ist die Aufgabe der Theologie, diese Differenz zu benennen, indem sie sie auf das ursprüngliche Erleben zurückführt: Sein bedeutet, geliebt zu werden, nur um festzustellen, dass kein Versuch des menschlichen Geistes, diese Liebe wiederherzustellen, die gleiche Notwendigkeit und das Staunen erfahren wird wie in ihrer Urform.

Wie lautet Balthasars Lösung des Problems in der theologischen Ästhetik, die einerseits das ursprüngliche und wunderbare Erfahren des Lichtes der Gnade reflektieren soll, während sie sich andererseits der Tatsache bewusst sein sollte, dass sie, basierend auf der Erfahrung von weltlicher Schönheit, niemals in der Lage sein wird, diese Erfahrung aktiv wiederzubeleben? Um dieses Problem zu lösen, macht Balthasar – deutlich unter dem Einfluss von Heideggers seinerzeit vorherrschenden Metaphysik des Seins³¹ – Gebrauch vom ontologischen Diskurs, um eine vierfache Unterscheidung zu beschreiben: Nach der ersten Erfahrung des Geworfenseins in die Existenz (1) wird ein Wesen wirklich, indem es am Seinsakt teilnimmt (2). Daraus folgt wiederum, dass die Seinsfülle nur im Seienden zur Wirklichkeit kommt und dass das Sein angewiesen ist auf Daseiendes (3)³². Durch das Verständnis der Schönheit in und von der Welt wird man folglich zu der Erkenntnis gelangen, dass dem Sein die Verantwortung für die Wesensgestalten der Weltwesen nicht anzulasten ist; genauso wenig kann der menschliche Geist die wirkliche Welt rekonstruieren, weil er Teil dieser Welt ist. Mit Bezug auf Kant erklärt Balthasar, dass nicht nur «Verstandesbegriffe [...] ohne Anschauung leer» sind, sondern auch die Fülle des Seins leer bleibt. Selbst wenn die Totalität des Seins rekonstruiert werden könnte, würde sie sich deshalb trotz allem konfrontiert finden mit der

unübersteigbaren Fülle der Herrlichkeit (4), die nur einen Widerschein im Schönen findet³³.

Um diesen Widerschein der Herrlichkeit in weltlicher Schönheit zu beschreiben und nachdem er erklärt hat, wieso das überwältigende Staunen über die Tatsache des Seins selbst nicht daraus resultieren kann, das Sein zu betrachten, weist Balthasar den modernen ästhetischen Begriff der «Expression» zurück. Der Begriff «Expression» setze einen Plan voraus und den Entschluss, sich auszudrücken; beides seien Kategorien des menschlichen Geistes, die jedoch nicht auf die Fülle des Seins angewendet werden sollten, die Balthasar vielmehr durch «Gleichgültigkeit», das Antonym von Planen und Entscheiden, charakterisiert sieht³⁴. ««Ausdruck» bleibt innerweltlich eine Kategorie des «Schönen», dessen Strahlkraft und Zaubermacht uns leicht das Wort «herrlich» auf die Lippen legt, das aber das darin wesende «Herrschaftliche» und «Hehre» doch nur in uneigentlichem Sinne beanspruchen kann»³⁵. Balthasar macht geltend, dass man, um die Freiheit nicht-subsistierender Wesen zu verstehen, diese Freiheit in einer ultimativen und subsistierenden Freiheit des absoluten Seins grundlegen muss, die Gott ist; seine Werke können nicht mit Begriffen wie Expression oder in Form eines anderen mit Kausalität oder Notwendigkeit verbundenen Konzepts gefasst werden.

Um daher die Unverständlichkeit und Freiheit des Seins in seiner Herrlichkeit und Souveränität zu verstehen, muss man hinaus gehen über die reale Unterscheidung von Sein und Seiendem, die unmittelbar ins Blickfeld rückt, wenn man die Schönheit der Welt betrachtet. Balthasar glaubt, dass ein Wendepunkt in der modernen Metaphysik notwendig sei, der sich am besten als *theologische Wende* beschreiben lässt. Die spekulative Wahrnehmung der Herrlichkeit in der Theologie lenkt den Blick des Menschen von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade und von den tatsächlichen Gegebenheiten des Seins hin zur Erlösung. Es ist die einzig mögliche Perspektive, um aus der kreisförmigen Polarität von Sein und Seiendem auszubrechen, in der jedes Wesen unendlich abhängig von dem anderen ist und ebenso gut nicht existieren könnte. Hier findet Balthasars theologische Konstruktion der Analogie ihren stärksten Ausdruck. Der Unterschied zwischen Gott und Sein darf nicht in pantheistischer oder theophanischer Weise in Form einer Korrespondenz zwischen zwei Dingen, die sich graduell unterscheiden, erklärt werden, sondern als Präsenz des freien göttlichen Aktes in der Welt³⁶. Gott offenbart sich nicht in der transzendentalen Offenheit des Seins, sondern ist vielmehr frei gegenwärtig im Sein als Ganzem. Diese Idee der Analogie hat weit reichende Implikationen für eine theologische Ästhetik. Die Schönheit Gottes kann sowohl in der Natur als auch in Kunstwerken gefunden werden, aber sie kann immer nur als solche erkannt werden durch Offenbarung und nicht durch angenehme sinnliche Erfahrungen oder scheinbar Bedeutungsloses.

Balthasar präsentiert so eine theologisch verankerte Metaphysik als positiven methodologischen Ausgangspunkt seiner theologischen Ästhetik, ja im Grunde genommen aller Theologie. Ihr Gegenstand ist nicht primär die Schönheit in der Welt und auch nicht die Schönheit der gesamten Welt, sondern die Herrlichkeit Gottes. Endliche Schönheit kann nur als Ähnlichkeit und Abbild der Unendlichen Herrlichkeit betrachtet werden, wenn sich das endliche Subjekt eine Entfernung von sich selbst gestattet. Der Gedanke der Kenosis formuliert die aufmerksame Erkennt-

nis in der «Dunkelheit des Seins» der Grenzen des Seins, an dem sie teilhat, und des Gottes, der, völlig verschieden vom Sein selbst, sich selbst offenbart als Fülle der Möglichkeiten, die von Ihm als Geschenk und Liebe ausgehen. Deshalb ist der Ausgangspunkt von Balthasars theologischer Ästhetik das Licht der Gnade, das sich in der ur-ontologischen Differenz offenbart; diese Differenz tritt zutage in der Erfahrung des Geworfen-Seins in das von Gottes Liebe fortschreitende Sein. Diese fortschreitende Bewegung bestimmt die historischen Ereignisse zwischen Gott und Mensch und darf nicht interpretiert werden, wie Hegel dies getan hat, als die Notwendigkeit, aus der inneren Dialektik des absoluten Geistes auszubrechen, um die Dynamik in den Heiligen Schriften wiederzufinden. Auch sollte diese Bewegung nicht mit dem Ereignis des Schicksals des Seins gleichgesetzt werden, wie es Heidegger getan hat. Stattdessen eröffnete die Begrenzung des Seins die Möglichkeit, die absolute und souveräne Freiheit Gottes in der kenotischen Bewegung des Ergriffenseins, die auf einer vorhergehenden Bewegung der göttlichen Kenosis basiert, zu begreifen³⁷. Es ist deshalb unmöglich, Balthasars Arbeiten als eine fundamentale ontologische Reduktion zu charakterisieren³⁸. In Balthasars Theologie ist das metaphysische Konzept Gottes vollendet und gesichert in der Offenbarung der trinitarischen Liebe. Er versucht also – wenn auch vor den historischen Ereignissen der Schöpfung und Rettung und daher notwendigerweise unverstehbar – durch Analogie die innertrinitarische Kenosis zu begreifen, um die ästhetische Ergriffenheit als Folge der Wahrnehmung von Herrlichkeit zu verstehen.³⁹

Balthasar beschreibt die Tatsache, dass die innerweltliche Ergriffenheit durch das Licht der Gnade auf die innertrinitarischen kenotischen Bewegungen in Gott hindeuten, wie folgt: «Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung, seiner dreipersonlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpfliche Person nicht mehr primär als In-Sich-Stehen zu beschreiben sein, sondern tiefer (falls sie nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist) als «Auf-sich-Zurückkommen (*reflexio completa*) aus dem je schon Entäußertsein» und «Aus-sich-Herausstehen als sich hingebendes, auswortendes Innen»⁴⁰. Man muss anmerken, dass Balthasar hier nicht nur die göttliche Ur-Kenosis zum Grund der nachfolgenden Kenoses in der Schöpfung und Menschwerdung macht (und in manchen seiner Analysen die Kenosis in der Reue), sondern er macht sie auch zum Grund der Ergriffenheit des menschlichen Subjekts. Diese Ergriffenheit, die dem Ausgießen der göttlichen Liebe folgt, deutet hin auf das Versprechen, das letztlich in der immanenten Trinität eingelöst wird. Denn in der innertrinitarischen Bewegung fällt die Selbsthingabe Gottes mit Gottes unendlichem Selbstbesitz zusammen. Aber um dies noch einmal zu betonen: Dieser Selbstbesitz kann nur analogisch verstanden werden als kenotische Selbstaufgabe, die die Bedeutung der göttlichen Liebe in der Welt aufs Wahrhafteste offenbart: die absolute Freiheit, eine Beziehung zu schaffen, die von Distanz und – gerade wegen ihrer Distanz – von unendlicher Intimität und Nähe bestimmt ist. Die Distanz innerhalb der Trinität sollte interpretiert werden als die Distanz der unendlichen Liebe und Selbsthingabe, die die Existenz des Seins begründet und den Christen dazu aufruft, alles in Christus zu erneuern.

In seiner Kritik der modernen Metaphysik lehnt Balthasar die Trennung von Theologie und Philosophie ebenso ab wie die zwischen Glauben und Vernunft. Der Aufstieg des modernen Subjekts markiert für ihn nicht so sehr den Eintritt eines

Konkurrenten zum Göttlichen als vielmehr das Vergessen oder die Verdrängung der Herrlichkeit. Die Ergebnisse der modernen Metaphysik gefährden den eigentlichen Grund der Theologie: das Wort Gottes nämlich, das die Grundlage dafür bildet, dass das Sein Gnade ist, und das der Ursprung des *Seindürfens* ist⁴¹. Deshalb besteht das Problem der Moderne, so Balthasar, nicht so sehr im Kampf der Titanen, zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit, sondern in der Fokussierung auf den nihilistischen Bereich des Seins, in dem dieser Kampf ausgefochten wird. Das Vermächtnis der Moderne ist eine ruhmlose Metaphysik und das Ende der Theologie⁴².

5. Konstruktive Tradition: die positiven Aufgaben der modernen Theologie

Wie nun soll die Theologie diese Krise überwinden?⁴³ Balthasars eigene Einteilung der Aufgaben der Theologie – *Offenbarung und Geschichte, Offenbarung und Verkündigung, Offenbarung und Tradition* – gibt die Struktur der Antwort auf diese Frage vor⁴⁴. Um die erste Aufgabe – das Verständnis der Offenbarung in der Geschichte – zu behandeln, definiert er den christlichen Beitrag zur Metaphysik auf zweifache Weise: Zunächst muss der christliche Theologe, der den Glauben zu verstehen sucht, zugeben, dass der Grund des Seins nicht in dieser Welt gefunden werden kann, also dort, wo der Philosoph und der Wissenschaftler irrtümlicherweise annehmen, ihn zu finden. Zweitens ist der christliche Theologe der «Hüter der Herrlichkeit», der Beschützer des metaphysischen Staunens, das der Ursprungspunkt für die Theologie ist, aber auch für die Philosophie und Wissenschaft, auch wenn die beiden letzteren Disziplinen Gefahr laufen, das Licht der Gnade in eine kosmologische Bewunderung der Existenz als solcher zu verwandeln. Diese Bewunderung, so argumentiert Balthasar, ist jedoch nicht Liebe, denn «Liebe liebt das Sein a priori, denn sie weiß, dass keine Wissenschaft je dem Grund seines Überhaupt-Seins auf die Spur kommen wird. (...) Sie empfängt es als freies Geschenk und antwortet mit freiem Dank. Hier webt das Licht, aus dem mit den «heiligen Ursprungsworten» alle echten Bilder und Chiffren und damit alle ursprungsnahe Kunst ausgegangen sind»⁴⁵.

Balthasars Kritik an der modernen Wissenschaft und Philosophie gilt auch für einen bestimmten Zweig der Ästhetischen Theologie. Scharf weist Balthasar ein auf der Schönheit der Welt basierendes Verständnis Gottes als Schöpfer zurück und bezeichnet diese Sichtweise als «geschmacklos». Wenn man sie im Lichte des Leidens betrachtet oder als Theorie zur Rechtfertigung der ewigen Verdammnis benutzt, ist eine solche ästhetische Theologie für Balthasar vollkommen inakzeptabel. Nicht die Fülle des Seins, sondern seine Armut ist der ultimative Test für die Theologie, denn, so argumentiert er, das Licht der Herrlichkeit scheine gewöhnlich in der Dunkelheit; diese sei der bevorzugte Ort der Offenbarung und weniger der ästhetischen Kontemplation.

Damit geht er die zweite Aufgabe der Theologie an: die Beziehung zwischen Offenbarung und Verkündigung. Balthasars Theologie der Schönheit kann als Theologie des Engagements beschrieben werden. Seine theologische Ästhetik, die die Analogie des Seins betont, verwirft eine unvoreingenommene ästhetische Kontemplation, die zu einer Verherrlichung der weltlichen Schönheit führt, und lässt

eine tiefe Beschäftigung mit der Welt und der Freiheit des Menschen erkennen. Deshalb – und dies ist für manche Kritiker vielleicht überraschend – kann man sagen, dass seine Analyse der Moderne sich der Interpretation seiner Theologie als ästhetischer Überhöhung des christlichen Glaubens verweigert. Er beschreibt den Grundzug des christlichen Lebens und der christlichen Haltung als den Auftrag, seinen Nächsten zu lieben, was in seinen Augen nur als die kenotische Arbeit eines selbstlosen Selbst verstanden werden kann, die der Ergriffenheit durch die Herrlichkeit Gottes folgt⁴⁶. Deshalb definiert er die Praxis der christlichen Mission in Form von Anbetung und Gehorsam. Diese Beschreibung findet ihren theoretischen Hintergrund in seinem Entwurf der Metaphysik der Heiligen, die sich durch die Selbstlosigkeit im Leben der Heiligen auszeichnet. Hier wird deutlich, dass Balthasars theologische Ästhetik in die Praxis der Kirche eingebettet ist. Gleichzeitig jedoch ist die Theologie auch eine Kirchenpraxis. Aus der Idee der Mission folgt für die Theologie eine «kniende Haltung», ein spirituelles Verständnis, das sich nicht mit dem Selbst beschäftigt, sondern mit dem Dienst des Selbst an dem, was jenseits des Verständnisses liegt, durch den freien und verantwortungsvollen Akt, sein Leben anderen zu geben⁴⁷.

Indem er darauf hinweist, dass die Offenbarung ein Geschenk, die christliche Antwort auf die Offenbarung Anbetung und Gehorsam seien, und er damit den Glauben als einen vor allem rezeptiven Akt vorstellt, geht Balthasar die dritte Aufgabe der Theologie, die Beziehung zwischen Offenbarung und Tradition, nicht vollständig an. In seiner Auseinandersetzung mit nominalistischen und scholastischen Denkrichtungen, mit modernen wissenschaftlichen und subjektivistischen Herangehensweisen und durch das erneute Einführen von mystischen Elementen in die Theologie über die Ästhetik interpretiert er das ganze Unterfangen der theologischen Ästhetik anhand eines Verständnisses von Wahrnehmung und Ergriffen-Sein. Das Ergebnis ist eine passive, kontemplative Sicht des Glaubens und der Theologie. «Glaube ist immer Gehorsam, auch wenn er nach Einsicht sucht, niemals Erlaubnis zu menschlicher Neugier. Und manche Frage, die menschliche Neugier stellt, auf die sie unbedingt in der Offenbarung nach Antwort sucht, wird von dieser nicht anders erwidert, als indem sie sie als ganze abweist und als falsch und unzuständig entlarvt.»⁴⁸

Darüber hinaus blendet seine Sicht der Ästhetik den Gedanken der Kreativität aus und konzentriert sich vollkommen auf die Inspiration. Statt Handlung und Kontemplation einander gegenüberzustellen, stellt Balthasar Handlungen wie Anbetung und Gehorsam in den Mittelpunkt der Kontemplation⁴⁹. Vielleicht wollte er die Theologie davor bewahren, zum Moralismus zu degenerieren, allerdings hat sein Ansatz eine Art von Theologie zur Folge, die den Anfang und das Ende der Erlösungsgeschichte als Gestalt von Herrlichkeit beschreibt, jedoch nicht thematisiert, was dazwischen geschieht. Dies hat unweigerlich Folgen für Balthasars Sicht auf die Tradition. Statt die Vielfalt der Tradition in den Blick zu nehmen, konzentriert er sich auf die Historizität der Tradition und ihre Empfänglichkeit gegenüber der göttlichen Gnade. Die Folge ist eine ästhetische, vielleicht sogar übermäßig ästhetische Auslegung der Schrift, von Christus und der Tradition als Gestalten, ohne die Verschiedenheit innerhalb dieser aufeinanderfolgenden Gestalten oder die Pluralität der Rezeption zu berücksichtigen. Balthasar interpretiert die Idee der Gestalt als Viel-

falt in der Einheit aus der Perspektive des Beobachters, der – ergriffen vom Glanz der Herrlichkeit – vielmehr Einheit als Pluralität sehen sollte. Obwohl eine Glaubenserfahrung nicht nur die Gemeinschaft betreffen sollte, kann zugleich kein christlicher Gläubiger eine isolierte Wahrnehmung der Herrlichkeit haben. Alle Glaubenswahrnehmungen müssen innerhalb des Rahmens der Tradition begriffen werden, da sich die Tradition durch eine Vielfalt an Wahrnehmungen konstituiert. Diese Vielfalt bildet die historische Dynamik der Tradition. Dieser Prozess der Tradition speist sich durch eine permanente interne Debatte, die aufgrund der unterschiedlichen Wahrnehmungen der offenbaren Gestalten nicht geklärt werden kann. Darüber hinaus sind Christen und christliche Gemeinschaften Teilhaber an einer größeren Kultur, die ihre Wahrnehmungen beeinflusst.

Balthasars theologischer Standpunkt des gläubigen, die Gestalt sehenden Beobachters erklärt weder die historische und kulturelle Dynamik der Tradition noch ihre innere Vielfalt. Stattdessen interpretiert Balthasar die Tradition als das Ergebnis der einen wahren Schau, die durch die göttliche Offenbarung erläutert wird. Die Theologie hat also Teil an dieser Schau innerhalb der Tradition und wird als verbale und intellektuelle Benennung dieser Schau definiert. Folglich sieht er die Kontinuität zwischen dem Grund des Glaubens und dem Grund der Theologie als selbstverständlich an und läuft damit Gefahr, beide zu verwechseln. Die Theologie jedoch sollte nicht eine Selbstbeschreibung des Glaubens sein, sondern die interne und externe Kommunikation der wahrgenommenen Gestalten des Glaubens und ihres Inhalts. Nur so kann sie der spezifischen Position einer Glaubensgemeinde in einem sich wandelnden kulturellen Kontext Rechnung tragen, um nicht nur die Besonderheit dieser Gemeinschaft zu verstehen oder zu betonen, sondern hoffentlich auch ihre innere Dynamik.

6. Geläuterte Tradition: Der erhabene Geist der Theologie

Ausgehend von der Wahrnehmung der leibhaftigen Gegebenheit aller kreatürlichen Formen von Verständnis, Bildern, Schrift und so fort, könnte jeder Aspekt menschlicher Kreativität verstanden werden als Möglichkeit, durch die Gott sich offenbart. Hieraus folgt nicht automatisch, dass die menschliche Kreativität ein «definitiver» transzendentaler Grund ist, der eine mögliche Voraussetzung für Gott bietet, sich zu offenbaren; aber es bestätigt den Gedanken, dass Gott das Menschsein mit seiner Kontingenz und Sterblichkeit in den tatsächlichen Gestalten der Welt und im Fleisch kenotisch annimmt und dadurch verschiedene Wahrnehmungen dieses Ereignisses auslöst. Wenn in der Folge die Erlösung als das Schicksal allen Fleisches aufgefasst wird und damit auch als das Ziel des Glaubens und der Theologie, wie können dann fehlbare Gedanken erkannt werden? Anders herum, aus welchen Gründen könnte man sie verwerfen? Im kommenden Licht der Erlösung werden diese Fragen wichtig, denn statt theoretisch ihre bloße Kreatürlichkeit zu bestätigen und damit die Praktiken von Sünde und Leid zu bestätigen, soll die theologische Perspektive der Erlösung die Befreiung des Menschen aus seiner Situation beschreiben.

Die Offenbarung liegt der Theologie voraus. Gründete sich Offenbarung in menschlichem Handeln, wäre es unmöglich, die Tatsache zu erklären, dass Gott sich tatsächlich in menschlichen Vollzügen offenbart. Wenn Offenbarung jedoch als ein

reines Geschenk und menschliche Kreativität als reine Konstruktion verstanden würden, wäre es genauso unmöglich, die Beziehung zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Kreativität zu erklären. Die Theologie sollte deshalb die ästhetischen Fähigkeiten der Wahrnehmung des Ergriffen-Seins als Modi der Rezeption benennen und die Offenbarung als das Geschenk kreativer Gegenseitigkeit. Wenn also der Begriff der Offenbarung nicht beschränkt wird auf das Gesetz der Schöpfung, sondern auch das Ereignis der Erlösung miteinbezieht, dann bietet das Geschenk der Reziprozität die Möglichkeit, in diesen ästhetischen Akten vollzogen zu werden⁵⁰. Die theologische Ästhetik erklärt die Fähigkeit des Menschen, die göttliche Offenbarung zu empfangen und auf sie zu reagieren in der Hoffnung, dass diese Antwort von Gott angenommen wird. Indem sie so die gegebene Möglichkeit einer göttlich-menschlichen Beziehung vorwegnimmt, hofft sie auf eine Antwort Gottes, die die Beziehung ein für allemal in dem erhabenen Ereignis – der rettenden Rückkehr zu Gott – wiederherstellen wird.

Das Erreichen der gegebenen Reziprozität sollte mit dem Bewusstsein ausgeführt werden, dass nichts sich selbst erlösen kann, und mit der Hoffnung, dass es nichts gibt, was nicht erlöst werden kann. Theologische Ästhetik definiert die immer schon angebrochene, aber noch nicht vollendete Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung durch das doppelte Ereignis der Entrückung: Zunächst bedeutet Ergriffenheit das Ur-Staunen des Daseins, was sowohl Dankbarkeit gegenüber der Möglichkeit des Seins hervorruft als auch die Bestätigung, dass es die Möglichkeit gibt. Es umfasst mit anderen Worten die erstaunliche Erfahrung, dass das menschliche Werden in Gottes Werden in der Geschichte gründet. Dies ist die Bedeutung des Prologs zum Johannesevangelium, wo geschrieben steht, dass das Licht Gottes das Licht der Menschen ist (Johannes 1,4). Zweitens sieht Ergriffenheit die Herrlichkeit Gottes in den unbeschreiblichen und überwältigenden Momenten von Faszination und Furcht. Dies ruft die Sehnsucht nach Erlösung hervor, die eine Sehnsucht ist, zur ursprünglichen Beziehung zu Gott zurückzukehren.

Diese beiden Momente des Ergriffenseins beschreiben den Glauben als die ekstatische Bewegung fort vom Selbst hin zur unendlichen Liebe des Göttlichen.⁵¹ Das erhabene Ereignis der Schöpfung offenbart, dass Gottes Sein im Werden liegt, das das menschliche Werden begründet. Das erhabene Ereignis der Erlösung offenbart, dass das menschliche Werden in Gottes Werden aufgenommen wird. Den Menschen wurde die Freiheit gegeben, um auf diese Ereignisse mit Dankbarkeit und Vorfreude zu reagieren. Die Ergriffenheit spiegelt sich also wider in der katalogischen Gegebenheit, die eschatologische Vision des Menschen, der zu Gott zurückkehrt, herzustellen. Diese Rückkehr selbst kann man sich analog als den katalogischen Akt des Werdens Gottes vorstellen. Dies ist die wahre Bedeutung der katalogischen Analogie.

Das analogische freie Spiel der theologischen Konstruktion sollte sich nicht isolieren von den katalogischen und erhabenen Bewegungen von Schöpfung und Erlösung, die die oben beschriebene zweifache Ergriffenheit auslösen, und sie erst recht nicht verdrängen. Im Gegenteil, weltliche Schönheit und das Erhabene sind untrennbar miteinander verbunden, denn das doppelte Ereignis der Ergriffenheit erschafft die Freiheit des Menschen und setzt ihn als einen geschaffenen Ko-Schöpfer ein, der an der Arbeit der Erlösung mitwirkt. Hier findet sich die Kontinuität zwischen

Schönheit und Erhabenheit. Das Erhabene ist das göttliche Werden in der Welt als permanentes Geschenk der Freiheit an den Menschen, um die erhebende Rückkehr zum Göttlichen zu antizipieren. Das «Schöne» besitzt die doppelte Bedeutung, dieses Geschenk zu erleben und durch Imagination und Konstruktion darauf zu reagieren.

Deshalb findet die philosophische Trennung des Schönen vom Erhabenen, wie man sie in der modernen Ästhetik Kants und Nietzsches findet, in der theologischen Ästhetik wenig Anklang. In der Kantschen Ästhetik ist das Subjekt kein Mit-Schöpfer, sondern darauf beschränkt, über die Schönheit in der Schöpfung und den kreativen Entwurf der menschlichen Freiheit nachzusinnen. Die unvoreingenommene Betrachtung der Schönheit ist, trotz Kants Bemühungen in der *Kritik der Urteils-kraft*, ihr eine gemeinschaftliche Qualität beizumessen, ein solipsistisches Ereignis; und die menschliche Kreativität wird in Kants Philosophie nicht vorausgesetzt, sondern ist eine rein subjektive Erkundung der Vorstellungskraft. Das Erhabene ist damit eine konturlose Begrenzung des Schönen; es beschränkt das Schöne auf einen endlichen Bereich und dient den Zwecken des moralisch Erhabenen.⁵² Nietzsche macht das genaue Gegenteil, indem er jegliche subjektive Wahrnehmung im Erhabenen eliminiert und es von der Perspektive des Künstlers aus betrachtet.⁵³ Statt das Erhabene als ein formloses und unfassbares Ereignis zu denken, wie Kant dies tut, spricht Nietzsche vom Erhabenen als der idealen Qualität künstlerischer Formen und Stile. Das Erhabene brauche, so Nietzsche, nicht wahrgenommen zu werden, sondern es geschieht, wenn ein Kunstwerk sich selbst gebiert. Das Nietzscheanische Erhabene ist der einseitige Ausdruck des Willens zur Macht.

Weder Kants noch Nietzsches Vorstellungen des Erhabenen können auf eine theologische Ästhetik Anwendung finden, die die Reziprozität von Mensch und Gott betont. Indem das Erhabene entweder im subjektiven Erleben oder im Kunstwerk postuliert wird, geht die Dynamik zwischen der Objektivität des Geschenks und der Subjektivität des Ergriffenseins verloren, und damit auch jede mögliche Analogie von Schönheit.⁵⁴ Das Erhabene sollte stattdessen als das Werk des Geistes definiert werden, das das Werden Gottes in der Welt meint. Es ist die ästhetische Beschreibung der Verwandlung Christi, die in ästhetischen Akten der Wahrnehmung, Imagination und Konstruktion angekündigt wird. Diese «Vorankündigungen» sollten den Glanz des kenotischen Aktes widerspiegeln, der sie ins Leben gerufen hat.

Die Ästhetik ist eine theologische Herangehensweise zum Verständnis des Wirkens von Schöpfung und Erlösung. Der Gebrauch ästhetischer Terminologie dient nicht dazu, die philosophischen *praeambula fidei* der Theologie zu bilden, oder etwa die Entdeckung der Schönheit als transzendente Grund des Glaubens. Ebenso wenig dient ihr Gebrauch der Benennung der Idee des Erhabenen, um die Transzendenz Gottes zu verstehen. Die Begriffe des Schönen und des Erhabenen als Achsen von Balthasars theologischer Ästhetik müssen in ihrer Verflechtung verstanden werden; sie spiegeln das Wirken des kenotischen Geistes wider und antizipieren die Rückkehr zum Göttlichen⁵⁵.

7. Kenotische Vernunft: Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur

Das primäre Ziel dieses Aufsatzes, die kenotische Form von Balthasars Theologie neu zu bewerten, wurde *en passant* bereits beantwortet. Balthasars Theologie ver-

sucht, über den kenotischen und erlösenden Akt, an dem sie teilhat, vernünftig nachzudenken. Auf diese Weise hat Balthasar grundlegende Perspektiven der gegenwärtigen Aufgabe der Theologie aufgezeigt, deren methodologische Haltung die Ausführung einer kenotischen Übereignung an zwei Bewegungen ist: Übereignung an die Kultur und an Christus.

Zunächst kommuniziert Theologie Glauben mit anderen. Während sie den göttlichen Geist widerspiegelt, der sich in der Welt entäußert, indem er etwas anderes wird und doch dasselbe bleibt, verrichtet die Theologie ihre Aufgabe ähnlich, denn sie überlässt sich einem breiten kulturellen Publikum von anderen – Gläubigen und Nicht-Gläubigen – und hört zugleich nicht auf, selbstbeschreibend zu sein. Sie liest die Schrift und interpretiert Tradition in und für die Kultur, zu der sie gehört. Wenn Theologie den kenotischen Geist widerspiegelt, dann muss sie in jeder Hinsicht anti-apologetisch sein. Sie sollte nicht ausschließlich auf ihren eigenen Standpunkt verweisen, sondern stattdessen bereit sein, «sich selbst zu entäußern», um so auf die Fragen und Anliegen der Kultur ihrer Zeit einzugehen. Die kenotische Motivation für diese Unterordnung unter die Kultur begründet die selbst-beschreibende Aufgabe der Theologie als eine, die ko-kreativ ist, und nicht bloß reagierend oder erklärend⁵⁶. Obwohl der Stoff der Theologie teilweise aus ihrer eigenen Tradition besteht, muss sie sich irgendwann von ihr abwenden und versuchen zu verstehen, was es heißt, die gegebene Möglichkeit, wahrhaft menschlich zu werden, zu reflektieren. Dabei versucht sie, die treuen Empfindsamkeiten zu wecken, die für die Erneuerung der Tradition nötig sind.

Dies ist eine bedeutende Verbesserung gegenüber der Definition von Theologie als bloßem «Studium der Tradition», wenn auch diese Definition nicht unrichtig ist. Tradition ist mehr als nur der andauernde Kontext der biblischen Interpretation oder die Motivation hinter theologischen Studien. Tradition ist auch die gegebene Freiheit, die eigene Teilhabe im freien Akt der göttlichen Offenbarung fantasievoll zu erforschen. Dennoch macht sich die Theologie verdächtig, wenn sie sich mit Tradition beschäftigt, um so mehr, als traditionelle religiöse Doktrinen zeitgenössischen Beobachtern entweder obskur erscheinen oder nur dazu dienen, die Autorität der Kirche zu stützen. Die Geschichte der christlichen Theologie hat gezeigt, dass traditionelle Doktrinen anfällig sind für Manipulation und Missbrauch, und doch ist gerade dies einer der Gründe, weswegen die Theologie sie kritisch untersuchen muss. Der Inhalt der Tradition sollte nicht nur berechnete Fragen über Unverständnis und Autorität zur Sprache bringen, sondern er verdient es auch, dass man ihm frei mit akademischer Neugier und Integrität begegnet – auch daher, weil er kulturell eine Präsenz besitzt.

Wenn auch die Präsenz der Tradition für andere weniger dringlich sein mag, sollten Theologen die akademische Freiheit genießen, neue Perspektiven zu erforschen oder sogar Möglichkeiten, ihre eigene Tradition zu dezentrieren. Auch die Tradition selbst ist und war schon immer eine Frage der Vielfalt. Und obwohl sie positiv anerkennen sollten, dass sie die Schüler dieser mannigfaltigen Tradition sind, so sollten sie sich ebenso erlauben, sich statt den herrschenden Strömungen der Tradition neuen Wahrnehmungen von Gegebenheit und Hoffnung zuzuwenden und damit der Möglichkeit andauernder Offenbarung zu öffnen. Genau das hat Balthasar getan, und sein größtes Vermächtnis ist die Wirkung einer originellen

Neu-Lektüre jener Pluralität von Ideen, die lange Zeit verborgen blieb. Wenn er auch von vielen als Restaurateur betrachtet wird und seine Schau von Gestalt auf Einheit ausgerichtet sein mag, nahm er eine pluralistische und anti-monolithische Haltung gegenüber der Tradition ein. Auf der Suche nach der «Symphonie der Wahrheit» und in dem Verständnis von Tradition als einer katholischen Einheit von Unterschieden, die er als Summe theologischer Schichten ohne irgendwelche Ausnahmen behandelt, präsentierte Balthasar gewisse traditionelle Entwicklungen in einem neuen Licht⁵⁷. Er ermöglichte die Einsicht, dass Tradition nicht Autorität ist, sondern die einladende Verfügbarkeit einer Geschichte von Ideen und Überzeugungen, weil sie Gestalten hervorgebracht hat, an denen alle frei und verantwortlich teilhaben können.

Diese Charakterisierung von Tradition als «Einladung» verweigert sich dem Bedürfnis nach Dekonstruktion der Tradition als solcher und bietet die Möglichkeit, gewisse dominante Strömungen innerhalb der Tradition zu dezentrieren⁵⁸. Die Theologie muss daher eine offene Kommunikation vermitteln und anregen, mit Raum für Benennungen neuer Wahrnehmungen und noch unerforschter Glaubensbilder. Daher verrichtet Theologie die Kommunikation des Glaubens mit anderen auf kenotische Weise, in Analogie zur Erfahrung der göttlichen Kommunikation: weg von sich selbst und hin zu einer Vielfalt von möglichen Antworten.

Zweitens nimmt die Theologie das Leben im kommenden Reich Gottes vorweg durch die Erhabenheit der erlösenden Himmelfahrt in Christus. Aus dieser Vorwegnahme folgt, dass jede vorgeschlagene Glaubenskonstruktion das Bewusstsein der Fehlbarkeit und Unbestimmtheit menschlicher Wahrnehmung und Imagination ausdrücken sollte. Fehlbarkeit charakterisiert alle theologischen Aussagen und schützt somit die Dynamik einer lebenden Tradition von freien und gleichen Menschen. Sie zeigt sogar auch, dass die in der ersten kenotischen Bewegung der Theologie beschriebene Kommunikation mit anderen die Vermittlung von Gottes Geschenk der Freiheit antizipiert – und somit auf gewisse Weise im Sinne Luthers ein «Christus für andere» zu werden.

Die Unbestimmtheit der theologischen konstruktiven Imagination begründet die menschliche Sehnsucht nach Gott. Diese Sehnsucht drückt sich in anderen Worten aus als dem Wort, von dem es vermeintlich herrührt. Meistens finden diese Worte nicht zu ihrem Ursprung zurück. Daher stellt man sich die Sehnsucht nach dem Göttlichen in Form von menschlichen Unmöglichkeiten vor und sieht sie oft in Schuldgefühlen und Erfahrungen menschlicher Sünde und Leiden begründet. Die Theologie dient nicht dazu, diesen Erfahrungen etwas entgegenzustellen, indem man sich das Reich Gottes als Ideal vorstellt. Stattdessen muss die theologische Argumentation die Verantwortung übernehmen, die christliche Erzählung als Bestätigung des menschlichen Lebens in ihren weitreichendsten Konsequenzen zu präsentieren, ohne ihre Unmöglichkeiten zu ignorieren. Christus ist die Gestalt, in der diese Konsequenzen voll erfasst sind, und die theologische Vernunft ist dieser Gestalt letztlich untergeordnet, die Dunkelheit in Licht verwandelt und dadurch Menschen die Freiheit gibt, sich nach einer Welt zu sehnen, die eine ganz andere ist.

Wegen dieser doppelten «Kapitulation» – gegenüber der Kultur und gegenüber Christus – schlage ich vor, Theologie als «kenotische Argumentation» zu definieren⁵⁹. Die Kunst der kenotischen Argumentation⁶⁰ findet ihren Grund im göttlichen Logos,

der progressiv in der Gegebenheit des Seins erscheint. Zugleich wird sie in der Hoffnung auf erhabene Erlösung antizipiert. Vorgegebenheit wie Hoffnung begründen daher die theologische Vernunft und stellen die Werkzeuge dar, die Schrift zu lesen und die Tradition für eine Vielzahl von Hörern zu deuten. Nur in diesem Geist von Vorgegebenheit und Hoffnung kann sich die Theologie am Logos der Moderne oder Postmoderne und am Diskurs anderer Disziplinen und den spezifischen Benennungen von Bedeutung im Leben von anderen beteiligen.

Die Theologie kann sich ihren Aufgaben nur kenotisch widmen, indem sie in Kommunikation mit anderen tritt. Diese Betätigung macht das Leben des Glaubens aus und führt nicht nur zur theologischen Beschreibung des Glaubensinhalts, sondern fördert auch mögliche Wege, Kultur und Tradition umzuwandeln, um neu am Geist von Vorgegebenheit und Hoffnung teilzuhaben. Und dennoch ist dieses Engagement paradoxerweise zugleich von einer Sehnsucht getragen, dass die Hoffnung durch etwas ganz und gar Unaussprechliches und noch Unverhofftes erfüllt wird.

ANMERKUNGEN

¹ H.U. von Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in: Id., *Verbum Caro*, [Skizzen zur Theologie I], Einsiedeln 1990³ (Einsiedeln 1960), 159-171, 159 (orig.: *Der Ort der Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953) 325-332.).

² Ibid., 161.

³ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 128.

⁴ *Der Ort der Theologie*, 162.

⁵ Ibid., 163.

⁶ Ibid., 164.

⁷ Ibid., 165-166.

⁸ H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 33.

⁹ Ibid., 308; Cf. A.F. Franks, Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar, in: *The Thomist* 62 (1998), 533-559, 534.

¹⁰ DS 806; Cf. E. Przywara, *Analogia entis*, 251-254.

¹¹ Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, in: D. Schindler [ed.], *Hans Urs von Balthasar*, 169-182.

¹² *Theologik II*, 155.

¹³ H.U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, viii; Cf. U.J. Plaga, «Ich bin die Wahrheit». *Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*, Hamburg 1997, 253-258; W. Klaghofer-Treitler, *Karfreitag. Auseinandersetzungen mit Hans Urs von Balthasars Theologik*, [Salzburger Theologische Studien; Bd. 4], Innsbruck, etc. 1997; A. Nichols, o.p., *Say it is Pentecost. A Guide through Balthasars Logic*, Edinburgh 2001.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987, 70.

¹⁵ *Theologik II*, 165.

¹⁶ Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, 171-173; O. Davies, *A theology of compassion. Metaphysics of difference and the renewal of tradition*, London 2001, 220-221.

¹⁷ Cf. G. De Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Engführung als Methode, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 141-153, 142-143; G. Ward, Kenosis: Death, Discourse and Resurrection, in: L. Gardner, et. al., *Balthasar at the End of Modernity*, Edinburgh 1999, 15-68. Balthasar ist in seiner Behandlung des Themas

«Kenosis» nicht konsequent. In *Theodramatik* unterscheidet er zwischen den innertrinitarischen Kenoses und drei «ökonomischen» Kenoses: Schöpfung, Menschwerdung und Sühne. In *Theologik* ist letztere ein Teil der Menschwerdung. In *Theologie der drei Tage* und dem letzten Aufsatz von *Herrlichkeit III, 1* unterscheidet er außerdem eine Kenosis des menschlichen Subjekts.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 2. Theologie, 2 Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 197.

¹⁹ Cf. G. O'Hanlon, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990.

²⁰ *Herrlichkeit III, 2, 2*, 363.

²¹ Karl Wallner interpretiert die Trinität als Strukturprinzip von Balthasars Trilogie, die auf den drei Transzendentalien basiert: K.J. Wallner, OCist, Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasars?, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 532-546.

²² *Theologik II*, 163.

²³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 306; Cf. W. Treitler, True foundations of authentic theology, 172.

²⁴ *Herrlichkeit III, 2, 2*, 198.

²⁵ Ibid.

²⁶ H.U. von Balthasar, Pneuma und Institution, in: Id., *Pneuma und Institution*, [Skizzen zur Theologie IV], Einsiedeln 1974, 201-235, 224.

²⁷ Cf. E. Oakes, *Pattern of redemption. The theology of Hans Urs von Balthasar*, New York 1994, 290.

²⁸ *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 19-20.

²⁹ Ibid 928.

³⁰ *Herrlichkeit III, 1*, 929-930.

³¹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987⁵, 101, 121.

³² Cf. Ein wichtiger Einfluss auf Balthasars Metaphysik: F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1998², 46-60.

³³ *Herrlichkeit III, 1*, 945-947.

³⁴ Cf. O. Davies, The Theological Aesthetics, in: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 131-142.

³⁵ *Herrlichkeit III, 1*, 951-952.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels: II, 2 Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 118-119.

³⁷ Cf. G. O'Hanlon, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990, 21ff.

³⁸ L. Roberts, A Critique of the Aesthetic Theology of Hans Urs von Balthasar, in: *The American Benedictine Review* 16 (1965), 486-504, 503; cf. L. Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, Washington 1987, 53-54.

³⁹ Cf. G. De Schrijver, Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik. Trinitarische Engführung als Methode, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998), 141-153, 142-143.

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990, 33.

⁴¹ *Herrlichkeit III, 1*, 963.

⁴² C. O'Regan, Balthasar and Eckhart. Theological principles and catholicity, in: *The thomist* 60 (1966), 203-239, 207n6.

⁴³ G. Pattison, *The End of Theology – And the Task of Thinking about God*, London 1998, bes. 19-29.

⁴⁴ Der Ort der Theologie, 166-171.

⁴⁵ *Herrlichkeit III, 1*, 975

⁴⁶ Cf. O. Davies, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*, London 2001, 32.

⁴⁷ H.U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: *Verbum Caro*, 195-225, 220.

⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976⁴, 39.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, Aktion und Kontemplation, in: *Verbum Caro*, 245–259, 257.

⁵⁰ Cf. C. Gunton, *Intellect and Action*, Edinburgh 2000, viii.

⁵¹ 1Thess 4,16–18: «Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. Dann werden wir immer beim Herrn sein. Tröstet also einander mit diesen Worten!»

⁵² D.W. Crawford, Kant, in: B. Gaut, D. McIver Lopes [Hrsg.], *The Routledge Companion to Aesthetics*, London 2001, 51–64, 58–60. Cf. J. Milbank, Beauty and the soul, 4–7; zur gegenteiligen Position: C. Crockett, *A Theology of the Sublime*, London 2001.

⁵³ Cf. G. Agamben, *The Man without Content*, Stanford 1999, 1–7.

⁵⁴ C. Crockett, *A Theology of the Sublime*, 28–32.

⁵⁵ Cf. Balthasars Bewertung der Dichtung des Heiligen Johannes vom Kreuz in *Herrlichkeit II*, 483–484.

⁵⁶ Da sie sich durch die Analogie der göttlichen Kenosis konstituiert, gerät die Theologie nicht in die Gefahr «falscher Demut», vor der John Milbank gewarnt hat: «Eine Theologie, die sich in säkularer Vernunft verankert, leidet an zwei typischen Formen von Beschränkung. Entweder verbindet sie Wissen von Gott götzdienenrisch mit einem bestimmten immanenten Wissensgebiet – «ultimative» kosmologische Gründe oder «ultimative» psychologische und subjektive Bedürfnisse. Oder aber sie beschränkt sich auf Andeutungen einer Erhabenheit jenseits der Darstellung und dient so dazu, die fragwürdige Idee eines autonomen weltlichen Bereichs, der für das rationale Verständnis völlig transparent ist, negativ zu bestätigen.» J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 1.

⁵⁷ Cf. C. O'Regan, Balthasar and Eckhart, 238–239.

⁵⁸ Cf. K.J. Vanhoozer, Scripture and tradition, in: Id. [ed.], *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003, 149–169.

⁵⁹ Cf. R.W. Jenson, Christ as Culture. Christ as Polity, in: *International Journal for Systematic Theology* 5 (2003), 323–329.

⁶⁰ Cf. S. van Erp, *The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, [Studies in Philosophical Theology, Vol. 25], Leuven 2004.

HANS MAIER · MÜNCHEN

DAS ORDENTLICHE UND DAS AUSSERORDENTLICHE

Zur Spannung zwischen Liturgie und Künsten

Werke wie Bachs «h-moll-Messe», die «Missa solemnis» von Beethoven, die großen Messkompositionen von Mozart, Berlioz, Bruckner scheinen oft die Gefüge von Liturgie und Kirchenraum zu sprengen. Sie ordnen sich ins Gewohnte, Überlieferte schwer ein. Manches ist auch einfach zu lang für den liturgischen Gebrauch. Gut erfunden ist daher der Witz von jenem Papst, der bei einem Pontifikalamt im Petersdom auf ein nicht endendes «Non erit finis» im Credo des Chors rigoros erwidert haben soll: «Non erit finis? Erit finis! Und trat an den Altar und breitete die Arme aus: «Dominus vobiscum.»

Liturgie und Künste, das ist ein altes Spannungsfeld. Auf der einen Seite hat Liturgie als «Spiel vor Gott» (Romano Guardini) den stärksten Einfluss auf die Künste ausgeübt, auf Sprache, Gesang, Architektur, Bild und Skulptur. Große Teile der abendländischen Kunstgeschichte sind nur zu erschließen, wenn man die Liturgie und die in ihr enthaltenen Regeln mit einbezieht. Liturgie trägt in ihrem Ursprung selbst künstlerische Züge. Sie ist geistliches Drama mit Sprech-, Gesangs- und Handlungsrollen. Die rot gedruckten Bemerkungen der liturgischen Bücher (von ihnen kommt der Ausdruck «Rubriken») können als Regieanweisungen gelesen werden. Die Künste finden Halt und Orientierung am Regelwerk der Liturgie, sie übernehmen vielfältig seine Einteilungen und Gliederungen und nutzen die angesammelten Figuren, Topoi, Muster als Apparatus – zu deutsch als «Vorrat» – für neue Erfindungen und Gestalten. Es ist eine faszinierende Geschichte der Aktionen und Interaktionen, die sich hier entfaltet – im Westen stärker als im Osten, in der katholischen (und später der anglikanischen und lutherischen) Welt stärker als in den künstlerisch kahleren Zonen der Reformierten und der Freikirchen.

Aber zugleich drängen die in der Kirche entstehenden und sich ausbreitenden Künste immer wieder über die gegebenen Ordnungen hinaus. Zunehmend folgen sie eigenen inneren Gesetzen – und oft lösen sie sich, schon auf Grund wachsender Länge und Komplexität, vom liturgischen Geschehen ab. Eine Tendenz zur Selbstständigkeit, zur Autonomie setzt sich durch, manchmal in subtilen Formen: So verstehen es geschickte Komponisten im 16. Jahrhundert, Gassenhauer, Profanes,

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaft in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der COMMUNIO.

ja Obszönes so unauffällig in die polyphone Textur einzuschmuggeln, dass sie der ungeschulte Hörer nicht ohne weiteres erkennen kann. Eine heftige Diskussion über den *abusus in sacrificio Missae* ist die Folge. Beim Trienter Konzil verlangen nicht wenige Väter ein Verbot der Polyphonie in Gottesdiensten. Dazu kommt es glücklicherweise nicht – aber das Konzil verlangt doch nachdrücklich Klarheit, Einfachheit und Textverständlichkeit bei neuen Kompositionen. Strenge Vorschriften sollen den Subjektivismus bändigen – der doch in Kirchenräumen seinen Anfang nahm!

Auch in der Moderne, im 19. und 20. Jahrhundert, gibt es solche Konflikte. Auf der einen Seite verselbständigt sich die Musik in dieser Zeit ein weiteres Mal, sie ästhetisiert sich, sie wird zu einer Kunstübung, die besonderer Vorbereitungen und professioneller Ausführung bedarf – auch in den Kirchen. Für die kunstvollen Messen der Wiener Klassik genügt nicht mehr das Volk als Interpret, der Volksgesang in seinen schlichten liedhaften und antiphonalen Formen; diese Kunst ist keine, die «alle machen können», es bedarf, um sie auszuführen und aufzuführen, der spezialisierten Chöre und Orchester, der Solisten und Dirigenten. Die wiederum aber lassen, wenn sie große Musik in der Kirche vollendet darbieten, die Gottesdienstgemeinde leicht zum andachtsvoll-unbewegten Kunstpublikum erstarren. Die Frage stellt sich: Geht man eigentlich zum Gottesdienst, oder genießt man ein Konzert? Ist man selbst als «heiliges Volk», als Kirche, am Gottesdienst beteiligt – oder «geht man in die Kirche» wie in einen Konzertsaal, ein Opernhaus, um etwas zu hören und zu sehen, wobei die eigene Beteiligung, die aktive Partizipation weithin verschwindet und vom heiligen Geschehen nur noch ein passives Sich-Berühren-Lassen, eine vage «seelische Erhebung» übrig bleibt?

Kein Wunder, dass sich vor allem im 19. Jahrhundert die Gegensätze zuspitzen: auf der einen Seite beharren die Liturgiker – bald unterstützt von den «Reformern» im Cäcilienverband – auf angemessener Schlichtheit und Verständlichkeit der Messkompositionen (und einem Minimum an Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst über das bloße andächtige Zuschauen und Zuhören hinaus). Auf der anderen wandert das nicht mehr liturgisch Integrierte (und rasch als unintegrierbar Deklarierte) immer mehr in die Profanität und Säkularität, in die Oper, den Konzertsaal ab. Brahms' «Deutsches Requiem» ist dafür ein Beispiel, es wird zwar noch in einer Kirche uraufgeführt – danach aber erklingt es (fast) nur noch in Konzertsälen. Und was ist mit den Messkompositionen Liszts, Bruckners, Janaceks, Strawinskys? Führen Sie nicht bis heute ein kirchlich-konzertantes Doppelleben, polyvalent, ja beliebig, ohne eine eigene Umgebung, einen «angeborenen Ort»?

Wie steht es in diesem Zusammenhang mit einem Schlüsselwerk moderner Kirchenmusik – mit Beethovens «Missa solemnis»? Gehört sie trotz ihrer Dimensionen und ihrer technischen Anforderungen an Chor und Gesangssolisten noch in die Geschichte der abendländischen Messkompositionen, kann sie, anders gefragt, auch im ganz normalen Gottesdienst «liturgisch» verwendet werden? Oder ist sie das einsame Beispiel einer kirchenfernen Frömmigkeit – ein ganz persönliches, nicht mehr liturgiegebundenes Bekenntnis des Komponisten?

Der Dresdner Musikwissenschaftler Gerhard Poppe hat in einer umfangreichen und eindringlichen Studie die Rezeptionsgeschichte der beethovenschen «Missa solemnis» dargestellt.¹ Sein Ergebnis ist überraschend. Nicht nur, dass Beethovens

zweite Messe in den Jahrzehnten nach dem Tod des Komponisten wesentlich öfter erklang als bisher angenommen – sie wurde, wie Poppe nachweist, auch ganz selbstverständlich in Kirchen im Hochamt aufgeführt. Die Zeitgenossen waren also nicht der Meinung, das Werk sprengte den Rahmen eines Gottesdienstes. Auch Beethoven selbst hat in seinen verstreuten Aussagen über die «Missa solemnis» eine solche Meinung nie vertreten. Die Vorstellung, er habe die Messe für den Konzertsaal vorgesehen, ist eine spätere Erfindung, entstanden aus einem spezifischen Rezeptionsmodus, den zu später Stunde noch Theodor W. Adorno aufnimmt.² Beethoven, der einsame Genius, durfte einfach nicht ein ganz gewöhnliches liturgisches «Gebrauchsstück» für die Kirche geschrieben haben. In das etablierte Beethovenbild (unangepasstes Genie, freireligiöser Geist, Pantheist) passte das sperrige Werk also schwerlich hinein. Und die Musikwissenschaft blieb bis heute, wie Poppe zeigt, im Schatten der Rezeptionsgeschichte. Für sie war Beethovens «Missa solemnis» eine Verlegenheit, ein erratischer Block, etwas, was nicht sein konnte, weil es nicht sein durfte.

Eine Ironie der Geschichte ist es, dass gerade die restaurative Tendenz des Cäcilianismus nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, dass es zu dieser falschen Wahrnehmung, dieser bis heute anhaltenden Schiefelage in der Rezeptionsästhetik kam. Der Verband und seine führenden Sprecher verweigerten dem Werk mit Entschiedenheit und oft polemisch die Integration in die liturgische Praxis. Damit gaben sie dem inzwischen etablierten Beethovenbild der Neudeutschen, der «Zukunftsmusiker» (denen sich die überwiegende Mehrheit der Beethovenbiographen anschloss) eine unerwartete Rechtfertigung. Indem sie Beethoven die liturgische Approbation versagten, bestätigten sie von der anderen Seite her das säkulare Vorurteil, seine Musik sei ein Geniestreich gänzlich außerhalb von Kirche und Gottesdienst gewesen.

Wie aber, wenn Beethoven es ganz ernst und wörtlich verstanden hätte, als er 1822 an Ferdinand Ries schrieb: «Mein größtes Werk ist eine große Messe»? Wenn er die «Missa solemnis» ganz selbstverständlich für die Kirche und nicht für den Konzertsaal komponiert hätte? Mit einer Dreiviertelstunde Aufführungszeit sprengte sie ja keineswegs den liturgischen Ablauf, wie viele Aufführungen im 19. Jahrhundert (besonders in Pressburg) zeigten.

Nochmals: die großen Werke der Kirchenmusik (auch der Kirchenarchitektur, der Kirchenskulpturen und Kirchenbilder) fügen sich manchmal schwer ins Gewohnte, Überlieferte ein. Als etwas Außerordentliches scheinen sie dem «Ordentlichen» als Maß der Liturgie zu widerstreiten. Aber man muss sich einen Augenblick vorstellen, wir wären ohne solche Werke – dann fehlte uns nicht nur die Einsicht in das, «was der Mensch vermag» (Goethe), wir wüssten auch nicht, mit welcher ungeheuren, nie endgültig (und nie im voraus) zu bestimmenden Inhalten sich die Liturgie als Gotteslob zu füllen vermag. Beides ist nicht ohne weiteres ineinander auflösbar: die Existenz zeitüberbrückender Formen und der unkalkulierbare Einbruch des Geistes, die kirchenamtliche Struktur und der dem eigenen Gesetz gehorchende Künstler. Harmlos und und riskant ist dieser Kampf nicht: Karl Lehmann hat ihn zurecht mit dem Kampf Jakobs mit dem Engel verglichen. «Der Mensch darf als Subjekt und in seiner relativen Autonomie mit Gott ringen. Er segnet ihn dennoch und schont ihn. Das ist die Geburt wahrer Autonomie aus radikalem Glauben.»³

ANMERKUNGEN

¹ Gerhard POPPE, *Festhochamt, sinfonische Messe oder überkonfessionelles Bekenntnis? Studien zur Rezeptionsgeschichte von Beethovens Missa solemnis* (ortus-studien), Beeskow 2007.

² Theodor W. ADORNO, *Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis*, zuerst gesendet im Norddeutschen Rundfunk am 16. Dezember 1957; veröffentlicht in: *Neue Deutsche Hefte* (1959), 886-897.

³ Karl LEHMANN, *Autonomie und Glaube*, in: DERS. / Hans MAIER (Hg.) *Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1995, 11-22 (das Zitat 22).